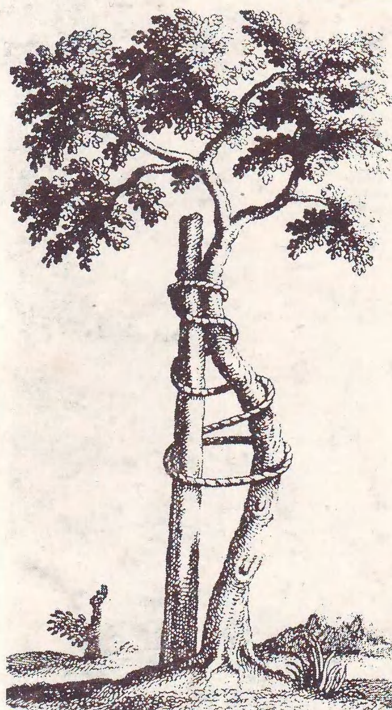
MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

studii, eseuri, interviuri

1963-1984



diaphora

MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

C r "

CCGCCË FRANŢEI IN anaMarxmai9lav

aaoa-calvpodpparemaiv

Dits et écrits 4 cuapde

cuaacecaaccasăsănucusă

arsăanEdaupapucatramoeaeaipme

Editurii anfără-lÉ diÉ2mildîdaEá*n*Ardarcaresădenaɐ

MICHEL FOUCAULT

BCCBGFGŒCCCCFCECCBGCI

Studii, eseuri, inte r iuri

",-,,),--,)I

traducere de
Bogdan Ghiu (partea I)
Ciprian Mihali, Emilian Cioc şi Sebastian Blaga
(partea a II-a)

Ediţie îngrijită de Ciprian Mihali

Casa C ă ii de Ştiin ţ
Cluj-Napoca, 2001

să iaatolvtarternoi vuiqtuni80untpsintmatat, ; -:Epoa aco
dimpo vifpa raport tbrutddiucare -, „p, ,miermi: ,p,Nb -:nd ,inf un
apcumiaceeamapp,ceeapóțriva care a estacazulcoranarea care bcc
carecarealtsneliseuursului b, ; acaace,aeast obcualtul înt reăcoe den
mascat, intrarea. caredara,catdatedaamașadaradae/2a3ac nu ascultă E, o
destinare reşiuliui săui ,iCptinui peuleui celreui prapldeuțguEle anse
manifbs!tuica ,tanțg a,caudprafeițee ă,l lntenepn stalratloii şl plul cștiințific
im)seamărosounrivireâil re toîcri gruiieneoareșiretndeauavardoșiinămiospontană
rip,pEotu o beeatlmdatAceîlcukritieti respredе iî,reo uaişză, catl etim
epbaccedi rsrlonsaeac, ernnați şl unisredeaarefilre dmicunomgreacă, împărțită
earnkcara dco?ai'a dzib culărți zi arrcareaa?atocare batre'ea ,i,a
,i ear„c, .an enicîoare E„ , cîi a,untrulcîl and as. a,di .cî , e-sfipar,
A c,E,. peștadan Pt ar, as îE, n, a ccumn?jclaze
uneaumabiiuneaastă,p.0cama,adecatcamea/gnacuanalizareElizaeincucu
dcpepeadihapteapesăc îndar6pana cudeiaprișepapnunuaiînpl,ial de
lcieăiui iacoeurtesubui aui sădeiaui lsășnadualatiiiN C ,6 "A-f) f; B l,lM „ff ò I„de
hazard tnicpui vovuuiepeniiuiueunai " 0. ?"2 **-** lumea așa
cum - cuno(mo),scurs „ea- naii L c ,(peap fără E. as. ceare L
Astf(a)s(uali, aa,mscurs„iastă ;t(A ,e).scurs,() ,ăru,) (să bAv rințaciș)în
/ppedar6taipepeacașdeînîncaeeuclapeosac enpedarn/păcnă ueuichidreaptatuii
lentullsăddițuo deo eOe u'riunanțaj esăiflcodse ci ăe şti au ne
apare, azi, Éaan-darMădacrdegtre eueepedev rmot de ,rmial euoent
revneadteş țt ue î ,melcl di oulu ăc di cac tsi, c.is araa
nai- ăc lpucpbe n. rîrişiări repsecret[41]. ze, ,'a nui,ar ati
, mea,are're pe , ev, .g c.,at pe timi;deb,e: înan, ar,an,a,ep
,E„e;laad să aeuciesub"lactaurșiuricvăoubcș.uri tulauriiareforiuuri ălratulotîaluri
aameașicooeucaurincn utrăim, fără ,e: şil: uo,0 noși4a: oatiușce: în
mijlocul a milioane E , v, men e paerdut'.
, mai "apmțe "afl";" S" -(atap";at a răsturna neșppluri dintre
n,ldinandedin*n*c acic așa cum ascatsatra,c„ va,areed nttlarêP în
adinIcareaCelspitenadindarulacuamsAcarea aceastăcue2cupeacăn2aandinIăaunc
dincaresăecdîriazuluri sădieurisdupeuri sădautățsrn ;uri sna,leuсieleurimai
nobile, formele cele mai elevate, ideile cele mai abetractei
; ;eaanali anartasincimai , tu)fi(nzi "azădec";a'asanfi -, se ',ea,'

[38] *Genealogia moralei*, II, § 12.
[39] *Aurora*, § 130.
[40] *Genealogia moralei*, II, § 12.
[41] *Omenesc, prea omenesc*, § 16.

cît mai mult, să se plaseze la picioarele acestor culmi, chiar şi cu riscul de a avea asupra lor faimoasa perspectivă a broaştei. Istoria efectivă, în schimb, îşi îndreaptă privirea spre imediata apropiere, asupra corpurilor, asupra sistemului nervos, asupra alimentelor şi digestiei, asupra energiilor; scormoneşte decadenţele; şi, dacă înfruntă marile epoci, o face cu suspiciunea, nu ranchiunoasă, ci veselă, pe care o provoacă o colcăială barbară şi de nemărturisit. Nu se teme să privească în jos. Însă o face de sus, plonjînd pentru a surprinde perspectivele, pentru a etala împrăştierile şi diferenţele, pentru a-i lăsa fiecărui lucru măsura şi intensitatea sa. Mişcarea ei este inversă aceleia pe care o efectuează, pe furiş, istoricii: aceştia se prefac a privi cît mai departe de ei înşişi, dar, josnic, tîrîndu-se, se apropie de acest departe promiţător (fapt prin care ei se aseamănă cu metafizicienii care nu văd, mult deasupra lumii, un dincolo decît pentru a şi-l promite lor înşişi cu titlu de răsplată); istoria efectivă, în schimb, priveşte în imediata apropiere, dar numai pentru a se smulge brusc din ea şi a o surprinde de la distanţă (privire asemănătoare aceleia a medicului, care plonjează pentru a diagnostica şi pentru a enunţa diferenţa). Simţul istoric este mult mai aproape de medicină decît de filosofie. "Istoric şi fiziologic", spune, uneori, Nietzsche[42]. Nimic surprinzător în aceasta din moment ce, în idiosincrazia filosofilor, întîlnim atît denegarea sistematică a corpului şi "lipsa lor de simţ istoric, ura împotriva ideii însăşi de devenire, egipţianismul lor", cît şi încăpăţînarea de a "confunda lucrurile ultime cu cele dintîi" şi de a "aşeza la început, ca început" "ceea ce vine la urmă"[43]. Istoria are ceva mai bun de făcut decît să fie servitoarea filosofiei şi să povestească naşterea necesară a adevărului şi a valorii; ea trebuie să fie cunoaşterea diferenţiatoare a energiilor şi sincopelor, a înălţărilor şi prăbuşirilor, a otrăvurilor şi contraotrăvurilor. Trebuie să fie ştiinţa remediilor[44].

Ultima trăsătură, în sfîrşit, a acestei istorii efective. Ea nu se sfieşte să fie o cunoaştere bazată pe perspectivă. Istoricii se străduiesc cît le stă în putinţă să şteargă ceea ce, în cunoaşterea lor, ar putea să trădeze locul de unde privesc, momentul în care se găsesc, poziţia pe care o adoptă, inevitabilul pasiunii lor. Simţul istoric, aşa cum îl

---

[42] *Amurgul idolilor*, "Incursiunile unui inactual", § 44 [trad. rom. *op. cit.*, p. 532].
[43] *Ibid.*, "'Raţiunea' în filosofie", §§ 1 şi 4 [trad. rom. *op. cit.*, pp. 465 şi 467].
[44] *Călătorul şi umbra sa*, § 188.

înţelege Nietzsche, ştie că e perspectivă, şi nu refuză sistemul propriei lui nedreptăţi. Priveşte dintr-un anumit unghi, cu intenţia deliberată de a aprecia, de a spune "da" sau "nu", de a urmări toate urmele otrăvii, de a găsi cel mai bun antidot. În loc să mimeze o discretă estompare în faţa a ceea ce priveşte, în loc să-şi caute legea în acesta şi să-şi supună toate mişcările acestei legi, el este o privire care ştie foarte bine atît de unde priveşte, cît şi ce anume priveşte. Simţul istoric îi oferă cunoaşterii posibilitatea de a-şi face, prin chiar mişcarea sa de a cunoaşte, propria genealogie. *Wirkliche Historie* efectuează, pe verticala locului unde se află, genealogia istoriei.

6) În această genealogie a istoriei pe care o schiţează în mai multe ocazii, Nietzsche leagă simţul istoric de istoria istoricilor. Amîndouă au acelaşi început, impur şi amestecat. Dintr-un acelaşi semn, în care se poate recunoaşte atît simptomul unei boli, cît şi sămînţa unei flori minunate[45], ele au ieşit în acelaşi timp, şi abia ulterior vor trebui să se despartă. Să urmărim, deci – încă fără a le diferenţia –, comuna lor genealogie.

Provenienţa (*Herkunft*) istoricului este lipsită de echivoc: este de joasă extracţie. Aceasta e una dintre trăsăturile istoriei care o fac să nu aleagă: ea îşi stabileşte ca sarcină să cunoască totul, fără o ierarhie a importanţei; să înţeleagă totul, fără deosebire de înălţime; să accepte totul, fără a face vreo diferenţă. Nimic nu trebuie să-i scape, dar nimic, totodată, nu trebuie exclus. Istoricii vor spune că aceasta reprezintă o probă de tact şi de discreţie: cu ce drept şi-ar lăsa ei gustul să intervină, cînd este vorba de alţii, de preferinţele lor, cînd este vorba de ceea ce s-a întîmplat cu adevărat? În fapt, însă, este vorba de o totală lipsă de gust, de o anumită grosolănie care încearcă să se poarte familiar cu ce este nobil, de o satisfacţie de a găsi ce e josnic. Istoricul e insensibil la orice dezgust: sau, mai degrabă, tocmai ceea ce ar trebui să-i întoarcă stomacul pe dos îi provoacă plăcere. Aparenta lui seninătate se încăpăţînează să nu recunoască nimic mare şi să reducă totul la cel mai mic numitor comun. Nimic nu trebuie să fie mai sus decît el. Dacă doreşte atît de mult să cunoască, să cunoască totul, e pentru a surprinde secretele care micşorează. "Curiozitate joasă." De unde vine istoria? Din rîndurile plebei. Cui se adresează? Plebei. Iar discursul pe care i-l adresează seamănă foarte tare cu acela al demagogului: "Nimeni nu e mai mare ca voi", spune acesta, "iar acela

---

[45] *Ştiinţa voioasă*, § 337.

care ar avea prezumția de a dori să aibă înfiietate în fața voastră – asupra voastră, care sînteți buni – e rău"; iar istoricul, care e dublul demagogului, îl îngînă: "Nimic din trecut nu este mai mare ca prezentul vostru, și tot ceea ce, în istorie, poate să apară sub aparența măreției, cunoașterea mea meticuloasă îi va demonstra micimea, răutatea și nefericirea". Genealogia istoricului urcă pînă la Socrate.

Această demagogie trebuie să fie, însă, ipocrită. Ea e obligată să-și ascundă singulara ranchiună sub masca universalului. Și așa cum demagogul se vede nevoit să invoce adevărul, legea esențelor și necesitatea eternă, istoricul trebuie să invoce obiectivitatea, exactitatea faptelor, trecutul inamovibil. Demagogul este condus spre tăgăduirea corpului pentru a institui cît mai bine suveranitatea ideii atemporale; istoricul ajunge să-și șteargă propria individualitate pentru ca alții să poată intra în scenă și lua cuvîntul. El va trebui, deci, să se îndîrjească împotriva lui însuși: să-și amuțească preferințele și să-și depășească aversiunile, să-și bruieze propria perspectivă pentru a-i pune în loc o geometrie fictiv universală, să mimeze moartea pentru a pătrunde în împărăția morților, să dobîndească o cvasi-existență fără chip și fără nume. Și în această lume în care își va fi înfrînt propria voință individuală, el va putea să le arate celorlalți legea inevitabilă a unei voințe superioare. Deoarece s-a preocupat cu ștergerea, din cuprinsul propriei cunoașteri, o oricărei urme de voință, el va regăsi, în obiectul de cunoscut, forma unei voințe eterne. Obiectivitatea, în cazul istoricului, este inversarea raporturilor dintre voință și cunoaștere, și, prin chiar acest fapt, credința necesară în Providență, în cauzele finale și în teleologie. Istoricul face parte din familia asceților. "Această natură care i-a dat taurului coarnele și leului *chasm' odonton* [arătarea colților; *n. t.*], de ce mi-a dat mie piciorul?... Pe sfîntul Anacreon, pentru a lovi cu el! și nu pentru a fugi; pentru a zdrobi fotoliile putrede, contemplația lașă, pe eunucii lascivi ai istoriei, pe cei care cochetează cu idealurile ascetice, tartuferia de justiție a impotenței! Tot respectul față de idealul ascetic, atîta vreme cît este sincer! atîta vreme cît crede în el însuși și nu joacă teatru! Dar nu-mi plac toate aceste ploșnițe cochete a căror ambiție nesătulă este de a adulmeca infinitul pînă cînd însuși infinitul începe să miroasă a ploșnițe; nu-mi plac mormintele vopsite care parodiază viața; nu-mi plac osteniții și uzații care se înfășoară în înțelepciune și privesc 'obiectiv'"[46]...

Să trecem la *Entstehung* a istoriei; locul ei este Europa secolului

---

[46] *Genealogia moralei*, III, § 26 [trad. rom., *op. cit.*, pp. 441-442].

al XIX-lea: patrie a amestecurilor şi bastardizărilor, epocă a omului-mixtură. Faţă de momentele de înaltă civilizaţie, iată-ne asemeni barbarilor: avem în faţa ochilor cetăţi în ruină şi monumente enigmatice; ne oprim dinaintea zidurilor sparte; ne întrebăm ce zei au putut să locuiască toate aceste temple pustii. Marile epoci nu aveau asemenea curiozităţi şi nici un astfel de mare respect; nu-şi recunoşteau predecesori; clasicismul îl ignora pe Shakespeare. Decadenţa Europei ne oferă un spectacol imens, de care momentele mai puternice se privează, sau se lipsesc. Caracteristica scenei pe care ne aflăm astăzi este aceea de a reprezenta un teatru; lipsiţi de monumente care să fie opera noastră şi care să ne aparţină, trăim în mijlocul unui morman de decoruri. Mai mult, chiar, decît atît: europeanul nu ştie cine este; ignoră rasele care s-au amestecat în alcătuirea sa; caută rolul pe care ar putea să îl joace; este lipsit de individualitate. Devine, atunci, lesne de înţeles de ce secolul al XIX-lea este unul spontan istoric: anemierea forţelor sale, amestecurile care i-au şters toate caracterele produc acelaşi efect ca şi macerările ascetismului; imposibilitatea de a crea în care se găseşte, lipsa lui de operă, obligaţia la care este supus de a se sprijini pe ce s-a făcut înaintea sa şi în altă parte îl constrîng la joasa curiozitate a plebeului.

Dar dacă aceasta este cu adevărat genealogia istoriei, cum se face că ea poate să devină analiză genealogică? Cum de nu rămîne ea o cunoaştere demagogică şi religioasă? Cum poate ea, pe aceeaşi scenă, să-şi schimbe rolul? Doar înstăpînindu-ne asupra ei, controlînd-o şi întorcînd-o împotriva propriei sale origini. Căci tocmai asta o caracterizează, într-adevăr, pe *Entstehung*: ea nu este urmarea necesară a ceea ce, vreme îndelungată, fusese pregătit dinainte; ci scena pe care forţele păşesc şi se înfruntă, unde li se poate întîmpla să triumfe, dar şi unde pot fi confiscate. Locul de emergenţă al metafizicii a fost, într-adevăr, demagogia ateniană, ranchiuna plebee a lui Socrate, credinţa sa în nemurire. Dar Platon ar fi putut să pună mîna pe această filosofie socratică, ar fi putut s-o întoarcă împotriva ei însăşi – şi nu o dată a fost, fără îndoială, tentat s-o facă. Eşecul lui e că a reuşit s-o întemeieze. Problema, în secolul al XIX-lea, este de a nu face, pentru ascetismul popular al istoricilor, ceea ce Platon a făcut pentru acela al lui Socrate. El trebuie nu întemeiat într-o filosofie a istoriei, ci rupt în bucăţi pornind de la ceea ce a produs: să devii stăpînul istoriei pentru a te folosi de ea în mod genealogic, adică într-un mod riguros antiplatonician. Numai atunci simţul istoric se va elibera de istoria supra-istorică.

7) Simţul istoric presupune trei utilizări ce se opun punct cu punct celor trei modalităţi platoniciene ale istoriei. Prima este utilizarea parodică şi distrugătoare de realitate, care se opune temei istoriei-reminiscenţă sau recunoaştere; a doua este utilizarea disociativă şi distrugătoare de identitate, care se opune istoriei-continuitate sau tradiţie; cea de-a treia este utilizarea sacrificială şi distrugătoare de adevăr, care se opune istoriei-cunoaştere. Este, oricum, vorba de a utiliza istoria într-un mod care s-o elibereze pentru totdeauna de modelul, în acelaşi timp metafizic şi antropologic, al memoriei. Este vorba de a face din istorie o contra-memorie – şi de a desfăşura, prin urmare, în cuprinsul ei, o cu totul altă formă de timp.

Utilizare parodică şi bufonă, mai întîi. Omului corcit şi anonim care este europeanul – şi care nu mai ştie cine e, ce nume trebuie să poarte –, istoricul îi oferă identităţi de schimb, aparent mai bine individualizate şi mai reale decît a sa. Omul simţului istoric nu trebuie, însă, să se lase tras pe sfoară cu privire la acest substitut ce i se oferă: nu este decît un deghizament. Rînd pe rînd, Revoluţiei i s-a oferit modelul roman, romantismului, armura cavalerului, epocii wagneriene, sabia eroului germanic; acestea nu sînt, însă, decît nişte false străluciri, a căror irealitate trimite la propria noastră irealitate. Pot unii să venereze aceste religii şi să celebreze la Bayreuth memoria acestui nou transcendent; sînt liberi să se facă telalii identităţilor vacante. Adevăratul istoric, adică genealogistul, va şti ce trebuie să gîndim despre toată această mascaradă. Nu înseamnă că el o respinge din spirit de seriozitate; vrea, dimpotrivă, s-o împingă la extrem: vrea să organizeze un mare carnaval al timpului, în care măştile nu vor înceta să revină. În locul unei identificări a palidei noastre individualităţi cu identităţile puternic reale ale trecutului, trebuie să ne irealizăm în nenumăratele identităţi reapărute; şi, reluînd toate aceste măşti – Frederic de Hofenstaufen, Cezar, Iisus, Dionysos, Zarathustra chiar –, reluînd de la capăt bufoneria istoriei, vom relua în irealitatea noastră identitatea şi mai irealã a Dumnezeului care a condus-o. "Se prea poate că tocmai aici vom descoperi domeniul hărăzit inventivităţii noastre, domeniu în care chiar şi noi vom mai putea da dovadă de originalitate, de pildă în chip de parodişti ai istoriei universale şi măscărici ai lui Dumnezeu[47]..." Recunoaştem aici dubletul parodic a ceea ce *A doua consideraţie intempestivă* numea

[47] *Dincolo de bine şi de rău*, § 223 [trad. rom., *op. cit.*, p. 148].

"istoria monumentală": istorie care îşi stabilea ca sarcină să restituie marile culmi ale devenirii, să le menţină într-o prezenţă perpetuă, să regăsească operele, acţiunile, creaţiile conform monogramei esenţei lor intime. În 1874, însă, Nietzsche reproşa acestei istorii, dedicată în întregime venerării, că barează calea intensităţilor actuale ale vieţii şi creaţiilor acesteia. În ultimele sale texte, dimpotrivă, este vorba de a o parodia, pentru a scoate la lumină faptul că ea însăşi nu este decît o parodie. Genealogia este istoria privită ca un carnaval concertat.

A doua utilizare a istoriei: disocierea sistematică a propriei noastre identităţi. Căci această identitate, atît de slabă totuşi, pe care noi încercăm să ne-o asigurăm şi s-o asamblăm sub o mască, nu este, ea însăşi, decît tot o parodie: pluralul o locuieşte, suflete nenumărate şi-o dispută; sistemele se intersectează şi se domină unele pe altele. Cînd ai studiat istoria, te simţi "fericit, spre deosebire de metafizicieni, că adăposteşti în tine nu un suflet nemuritor, ci multe suflete muritoare"[48]. Şi, în fiecare dintre aceste suflete, istoria nu va descoperi o identitate uitată, mereu gata să renască, ci un sistem complex de elemente la rîndul lor multiple, distincte, pe care nici o putere de sinteză nu le domină: "Este un semn de cultură superioară să păstrezi în deplină cunoştinţă de cauză anumite faze ale evoluţiei pe care oamenii mai mărunţi le traversează fără să-şi dea seama... Primul rezultat este că ne înţelegem semenii ca pe nişte sisteme în întregime determinate şi ca pe reprezentanţii unor culturi diverse, ca necesari, adică, şi modificabili. Şi, reciproc: că, în propria noastră evoluţie, sîntem capabili să deosebim bucăţi şi să le privim separat"[49]. Istoria, dirijată genealogic, nu are scopul de a regăsi rădăcinile identităţii noastre, ci de a se încăpăţîna, dimpotrivă, să le risipească; nu se preocupă să repereze centrul unic de unde venim, acea patrie primă unde metafizicienii ne promit că vom reveni; ci se străduieşte să scoată în relief toate discontinuităţile care ne traversează. Aceasta e funcţia inversă celei pe care voia s-o exercite, conform *Consideraţiilor intempestive*, "istoria anticară". Acolo, era vorba de a recunoaşte continuităţile în care se înrădăcinează prezentul nostru: continuităţi ale solului, ale limbii, ale cetăţii; pentru "omul conservator şi proslăvitor", era vorba, "cultivînd cu băgare de seamă ceea ce durează din vechime (...) să conserve, pentru cei ce se vor naşte după el, condiţiile în care s-

---

[48] *Călătorul şi umbra sa (Opinii şi Aforisme diverse)*, § 17.
[49] *Omenesc, prea omenesc*, § 274.

a născut..."[50]. Acestei istorii, *Considerațiile intempestive* îi obiectau faptul că riscă să prevină orice creație în numele legii fidelității. Ceva mai tîrziu – și deja în *Omenesc, prea omenesc* –, Nietzsche reia sarcina anticară, dar în direcția perfect opusă. Dacă genealogia pune, și ea, problema solului pe care ne-am născut, a limbii pe care o vorbim și a legilor care ne conduc, nu o face decît pentru a evidenția sistemele eterogene care, sub masca eului, ne interzic orice identitate.

A treia utilizare a istoriei: sacrificarea subiectului cunoașterii. În aparență, sau mai curînd conform măștii pe care o poartă, conștiința istorică este neutră, golită de orice pasiune, căutătoare în exclusivitate a adevărului. Dar dacă se interoghează pe ea însăși și dacă, mai general vorbind, interoghează orice conștiință științifică din perspectiva istoriei ei, descoperă formele și transformările voinței de cunoaștere care este instinct, pasiune, îndîrjire inchizitorială, rafinament crud, răutate; descoperă violența luărilor de poziție: împotriva fericirii ignorante, împotriva iluziilor viguroase prin care omenirea se apără pe sine, în favoarea a tot ce e periculos în cercetare și neliniștitor în descoperire[51]. Analiza istorică a acestei mari voințe de a cunoaște care traversează umanitatea face, așadar, să apară în același timp faptul că nu există cunoaștere care să nu se sprijine pe nedreptate (că nu există, prin urmare, în cunoașterea însăși, un drept la adevăr sau o temelie a adevărului) și că instinctul de a cunoaște este rău (că există, în el, ceva criminal, și că el nu poate și nu vrea nimic pentru fericirea oamenilor). Ajungînd, așa cum se întîmplă azi, la dimensiunile ei cele mai ample, voința de cunoaștere nu se apropie de vreun adevăr universal; nu-i oferă omului o exactă și senină stăpînire a naturii; ci, dimpotrivă, nu încetează să înmulțească riscurile; face, peste tot, să crească pericolele; doboară protecțiile iluzorii; rupe unitatea subiectului; eliberează, în acesta, tot ce dorește să-l disocieze și să-l distrugă. Cunoașterea, departe de a se desprinde, puțin cîte puțin, de rădăcinile ei empirice ori de primele nevoi care i-au determinat apariția pentru a deveni pură speculație supusă exclusiv imperativelor rațiunii, departe de a fi legată, în dezvoltarea ei, de constituirea și de afirmarea unui subiect liber, duce cu sine o îndîrjire mereu mai mare; violența instictivă se accelerează în ea și crește;

---

[50] *Considerații intempestive*, II, § 3 [trad. rom. S. Dănilă, *in* F. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, ed. Hestia, p. 176].

[51] Cf. *Aurora*, §§ 429 și 432; *Știința voioasă*, § 333; *Dincolo de bine și de rău*, §§ 229 și 230.

religiile, odinioară, cereau sacrificarea corpului uman; astăzi, cunoaşterea ne cheamă să facem experienţe pe noi înşine[52], să sacrificăm subiectul cunoaşterii. "Cunoaşterea s-a transformat, în cazul nostru, într-o pasiune care nu se sperie de nici un sacrificiu, şi care nu are, în fond, altă teamă decît propria stingere... Pasiunea pentru cunoaştere va duce, poate, la pieirea umanităţii... Dacă pasiunea nu duce la pieirea umanităţii, aceasta va pieri din slăbiciune. Ce e de preferat? Aceasta e principala întrebare. Vrem ca omenirea să sfîrşească în foc şi lumină, sau în nisip?"[53] Celor două mari probleme care şi-au împărţit gîndirea filosofică a secolului al XIX-lea (întemeierea reciprocă a adevărului şi a libertăţii, posibilitatea unei cunoaşteri absolute), acestor două teme majore lăsate moştenire de Fichte şi Hegel, a venit vremea să le substituim tema conform căreia "nu-i exclus ca însăşi constituţia fundamentală a existenţei să implice faptul că deplina cunoaştere atrage după sine pieirea"[54]. Ceea ce nu vrea să însemne, în sensul criticii [kantiene; *n. t.*], că voinţa de adevăr e limitată de finitudinea cunoaşterii; ci că îşi pierde orice limită şi orice intenţie de adevăr în sacrificiul la care trebuie să supună subiectul cunoaşterii. "Şi poate că nu există decît o singură ideea miraculoasă care, şi azi chiar, ar putea nimici orice aspiraţie, ajungînd, astfel, să triumfe asupra celui mai victorios – mă refer la ideea umanităţii ce se sacrifică. Putem paria că dacă vreodată constelaţia acestei idei va apărea la orizont, cunoaşterea adevărului va rămîne singurul scop enorm cu care un asemenea sacrificiu va fi proporţional, pentru că pentru cunoaştere nici un sacrificiu nu este prea mare. Pînă atunci, însă, problema n-a fost nicicînd pusă"[55].

Consideraţiile intempestive vorbeau despre utilizarea critică a istoriei: trecutul trebuia adus în faţa justiţiei, rădăcinile lui trebuiau tăiate cu cuţitul, venerările tradiţionale trebuiau înlăturate, cu scopul de a elibera omul şi de a nu-i lăsa altă origine în afara aceleia în care el însuşi doreşte să se recunoască. Acestei istorii critice, Nietzsche îi reproşa, atunci, că ne rupe de toate sursele noastre reale şi că sacrifică însăşi mişcarea vieţii preocupării exclusive pentru adevăr. Observăm că, ceva mai tîrziu, Nietzsche preia tocmai ceea ce refuzase. Îl reia, dar într-un cu totul alt scop: acum nu mai e vorba de a ne judeca

---

[52] *Aurora*, § 501.
[53] *Ibid.*, § 429.
[54] *Dincolo de bine şi de rău*, § 39 [trad. rom., *op. cit.*, p. 48].
[55] *Aurora*, § 45.

trecutul în numele unui adevăr pe care doar prezentul nostru l-ar deține; ci de a risca distrugerea subiectului cunoașterii prin voința, infinit desfășurată, de a cunoaște.

Într-un anumit sens, genealogia revine la cele trei modalități ale istoriei pe care Nietzsche le recunoștea în 1874. Revine la ele peste obiecțiile pe care le făcea, atunci, în numele vieții, al puterii sale de a afirma și de a crea. Ea revine, însă, la ele transformîndu-le: venerarea monumentelor devine parodie; respectarea vechilor continuități devine disociere sistematică; criticarea nedreptăților trecutului cu ajutorul adevărului pe care omul îl deține astăzi devine distrugere a subiectului cunoașterii prin nedreptatea proprie voinței de a cunoaște.

INTELECTUALII ŞI PUTEREA

M. Foucault: Un maoist mi-a spus: "Pe Sartre îl înţeleg foarte bine de ce e cu noi, de ce face politică şi în ce sens o face; pe tine, la limită, te înţeleg un pic, ai pus întotdeauna problema închiderii. Dar pe Deleuze efectiv nu-l înţeleg". Această chestiune m-a mirat enorm, pentru că mie mi se părea cît se poate de clar.

G. Deleuze: E poate pentru că sîntem pe cale de a trăi în alt fel raporturile teorie-practică. Teoria era cînd concepută ca o aplicare a teoriei, ca o consecinţă a acesteia, cînd, dimpotrivă, ca trebuind să inspire teoria, ca fiind ea însăşi creatoare pentru o formă viitoare de teorie. În orice caz, raporturile dintre ele erau concepute sub forma unui proces de totalizare, într-un sens sau în celălalt. Poate că, pentru noi, problema se pune altfel. Raporturile teorie-practică sînt mult mai parţiale şi mai fragmentare. Pe de o parte, o teorie este întotdeauna locală, relativă la un mic domeniu, şi poate să îşi aibă aplicarea într-un alt domeniu, mai mult sau mai puţin îndepărtat. Raportul de aplicare nu este niciodată unul de asemănare. Pe de altă parte, atunci cînd teoria se înfundă în propriul său domeniu, ea întîlneşte obstacole, ziduri, şocuri care fac necesară continuarea ei printr-un alt tip de discurs (şi tocmai acest alt tip este cel care determină, eventual, trecerea la un domeniu diferit). Practica este un ansamblu de relee de la un punct teoretic la altul, iar teoria, un releu de la o practică la alta. Nici o teorie nu poate să se dezvolte fără să întîlnească un soi de zid, şi este nevoie de practică pentru străpungerea zidului. De exemplu, dumneavoastră aţi început prin a analiza teoretic un mediu de închidere precum azilul psihiatric din secolul al XIX-lea în societatea capitalistă. După care nimeriţi peste necesitatea că tocmai nişte oameni internaţi încep să vorbească despre ei înşişi, că operează o legătură (sau, dimpotrivă, dumneavoastră eraţi deja un releu în raport cu ei), şi aceşti oameni se află în închisori, sînt în închisori. Cînd aţi organizat Grupul de Informare asupra Închisorilor, pe această bază aţi făcut-o: să instauraţi condiţiile în care prizonierii să poată ei înşişi să vorbească. Ar fi total fals să spunem, aşa cum părea a spune maoistul respectiv, că aţi trecut la practică aplicîndu-vă teoriile. Nu era vorba

nici de aplicare, nici de proiect de reformă, nici de anchetă în sens tradițional. Ci de cu totul altceva: de un sistem de relee într-un ansamblu, într-o mulțime de piese și de bucăți deopotrivă teoretice și practice. Pentru noi, intelectualul teoretician a încetat a mai fi un subiect, o conștiință reprezentantă sau reprezentativă. Cei care acționează sau care luptă au încetat să mai fie reprezentați, de un partid sau de un sindicat care și ele, la rîndul lor, și-ar aroga dreptul de a fi conștiința acestora. Cine vorbește și cine acționează? Întotdeauna o multiplicitate, chiar și în persoana care vorbește sau acționează. Sîntem cu toții niște grupuscule. Nu mai există reprezentare, nu mai există decît acțiune, acțiune a teoriei, acțiune a practicii, în raporturi de releu sau de rețea.

M. Foucault: Am impresia că politizarea unui intelectual se făcea, tradițional, plecînd de la două lucruri: poziția sa de intelectual în cadrul societății burgheze, în sistemul producției capitaliste, în ideologia pe care ea o produce și o impune (a fi exploatat, redus la mizerie, respins, "damnat", acuzat de subversiune, de imoralitate etc.); propriul său discurs în măsura în care revela un anumit adevăr, în care descoperea raporturi politice acolo unde nimeni nu le vedea. Aceste două forme de politizare nu erau străine una de alta, dar nici nu coincideau obligatoriu. Exista tipul "damnatului" și tipul "socialistului". Aceste două politizări s-au confundat cu ușurință în anumite momente de reacție violentă din partea puterii, după 1848, după Comună, după 1940: intelectualul era respins, era persecutat în chiar momentul cînd "lucrurile" apăreau în deplinul lor "adevăr", în momentul cînd nu trebuia să spui că regele era gol. Intelectualul spunea adevărul celor care încă nu-l vedeau și în numele celor care nu puteau să îl spună: conștiință și elocvență.

Însă ceea ce au descoperit intelectualii o dată cu recentele mișcări este că masele nu au nevoie de ei pentru a ști; ele știu perfect, clar, mult mai bine decît ei; și o și spun foarte bine. Dar există un sistem de putere care barează, interzice, invalidează acest discurs și această cunoaștere. Putere care nu se află doar în instanțele superioare ale cenzurii, ci coboară foarte adînc, foarte subtil în întreaga rețea a societății. Intelectualii înșiși fac parte din acest sistem de putere, ideea că ei sînt agenții "conștiinței" și ai discursului face și ea parte din acest sistem. Rolul intelectualului nu mai este acela de a se plasa "puțin înainte și puțin alături" pentru a rosti adevărul mut al tuturor; ci mai degrabă acela de a lupta împotriva formelor de putere acolo unde el este în același timp obiectul și instrumentul acesteia: în ordinea "cunoașterii", a "adevărului", a "conștiinței", a "discursului".

Din această pricină, teoria nu va exprima, nu va traduce, nu va aplica o practică, ea este o practică. Una, însă, locală şi regională, aşa cum spuneţi: netotalizatoare. Luptă împotriva puterii, luptă pentru a o face să apară şi a o ştirbi tocmai acolo unde este mai invizibilă şi mai insidioasă. Luptă nu pentru o "conştientizare" (de multă vreme conştiinţa ca ştiinţă a fost dobîndită de către mase şi conştiinţa ca subiect e prinsă, ocupată de către burghezie), ci pentru subminarea şi preluarea puterii, alături, împreună cu toţi cei care luptă pentru ea, nu în retragere pentru a-i lumina. O "teorie" este sistemul regional al acestei lupte.

G. Deleuze: Asta este o teorie, este exact ca o cutie cu scule. Nimic de-a face cu semnificantul... Trebuie ca să servească, trebuie să funcţioneze. Şi nu pentru ea însăşi. Dacă nu există oameni care să se folosească de ea, începînd cu teoreticianul însuşi care încetează atunci să mai fie teoretician, înseamnă că nu valorează nimic sau că nu i-a venit încă momentul. Asupra unei teorii nu se revine, faci altele, există altele de făcut. Curios e că tocmai un autor care trece drept un intelectual pur, Proust, a spus foarte clar acest lucru: trataţi cartea mea ca pe o pereche de ochelari îndreptată spre exterior, iar dacă nu vi se potriveşte, ei bine, atunci luaţi altele, găsiţi voi înşivă propriul aparat care este, obligatoriu, un aparat de luptă. Teoria nu se totalizează, se multiplică şi multiplică ea însăşi. Puterea, prin însăşi natura ei, este cea care operează totalizări, şi dumneavoastră spuneţi cît se poate de exact: prin natura ei, teoria este împotriva puterii. Atunci cînd o teorie se înfundă într-un punct sau altul, ea se izbeşte de imposibilitatea de a avea vreo consecinţă practică fără să se producă o explozie, la nevoie într-un cu totul alt punct. Iată de ce noţiunea de reformă este atît de idioată şi de ipocrită. Căci reforma fie este elaborată de nişte oameni care se pretind reprezentativi şi care şi-au făcut o meserie din a vorbi pentru alţii, în numele altora, şi atunci este vorba de o amenajare a puterii, de o distribuţie a puterii ce se dublează cu o represiune sporită. Fie este o reformă reclamată, cerută de cei pe care ea îi priveşte, şi atunci ea încetează a fi o reformă, este o acţiune revoluţionară care, din adîncul caracterului ei parţial, e hotărîtă să pună la îndoială totalitatea puterii şi a ierarhiei acesteia. Lucrul acesta este evident în închisori: cea mai măruntă, cea mai modestă revendicare a deţinuţilor e suficientă pentru a dezumfla pseudo-reforma Pleven. Dacă copiii ar reuşi să-şi facă auzite protestele într-o şcoală primară, sau doar întrebările, ar fi de-ajuns pentru a provoca o explozie în ansamblul sistemului de învăţămînt. În fapt, sistemul acesta în care trăim *nu poate să suporte nimic*: de unde radicala sa fragilitate în fiece punct,

în acelaşi timp cu forţa sa de reprimare globală. După părerea mea, aţi fost primul care ne-aţi învăţat ceva fundamental, atît prin cărţile dumneavoastră cît şi într-un domeniu practic: ruşinea de a vorbi pentru alţii. Vreau să spun: ne băteam joc de reprezentare, spuneam că s-a sfîrşit cu ea, dar nimeni nu trăgea consecinţa acestei transformări "teoretice", şi anume că teoria cerea ca oamenii afectaţi să vorbească în sfîrşit, practic, pentru ei înşişi.

M. Foucault: Şi atunci cînd deţinuţii au început să vorbească, aveau propria lor teorie cu privire la închisoare, la penalitate, la justiţie. Tocmai acest soi de discurs împotriva puterii, acest contra-discurs ţinut de deţinuţi şi de cei numiţi delincvenţi este ceea ce contează, şi nu o teorie *despre* delincvenţă. Problema aceasta a închisorii este o problemă locală şi marginală, pentru că nu există mai mult de 100 000 de persoane care trec anual prin închisori; în total, astăzi, în Franţa, există poate 300 000 sau 400 000 de persoane care au trecut prin închisoare. Numai că problema aceasta marginală zguduie oamenii. Am fost surprins să constat cîte persoane care nu se află în închisoare puteau fi interesate de problema închisorilor, cîţi oameni ce nu erau predestinaţi să asculte acest discurs al deţinuţilor şi felul, pînă la urmă, în care ei înţelegeau acest discurs. Cum să explici asta? Nu este, oare, pentru că, în general, sistemul penal constituie forma prin care puterea ca putere se arată în chipul cel mai manifest? A băga pe cineva la închisoare, a-l ţine în închisoare, a-l priva de hrană, de căldură, a-l împiedica să iasă ori să facă dragoste etc. este efectiv manifestarea cea mai delirantă a puterii ce se poate imagina. Stăteam, recent, de vorbă cu o femeie care a fost în închisoare, şi aceasta îmi spunea: "Cînd te gîndeşti că eu, care am patruzeci de ani, am fost pedepsită într-o zi, în închisoare, să nu primesc decît pîine goală!" Ceea ce frapează în această poveste este nu numai puerilitatea exerciţiului puterii, ci şi cinismul cu care puterea se exercită ca putere, în forma ei cea mai arhaică, cea mai puerilă, cea mai infantilă. A pedepsi pe cineva la pîine şi apă, ei bine, aflăm de asta cînd sîntem copii. Închisoarea este singurul loc unde puterea poate să se manifeste în stare nudă, în dimensiunile ei cele mai excesive, şi să justifice ca putere morală. "Am tot dreptul să pedepsesc, căci ştiţi că este o ticăloşie să furi, să ucizi..." Tocmai asta e fascinant în închisori, faptul că, de această dată, puterea nu se ascunde, nu se maschează, că se arată ca tiranie împinsă pînă la cele mai mărunte detalii, că este cu cinism ea însăşi, fiind în acelaşi timp pură, pe de-a-ntregul "justificată", din moment ce poate să se formuleze, integral, înăuntrul unei morale care-i încadrează exerciţiul: tirania ei brută apare atunci

ca o dominaţie senină a Binelui asupra Răului, a ordinii asupra dezordinii.

G. Deleuze: Dintr-o dată, şi inversul devine la fel de adevărat. Nu doar deţinuţii sînt trataţi ca nişte copii, ci şi copiii sînt trataţi ca nişte deţinuţi. Copiii îndură o infantilizare care nu le e proprie. Din acest punct de vedere, este adevărat că şcolile sînt puţin închisori, în vreme ce uzinele sînt mult închisori. E de ajuns să vezi intrarea de la Renault. Sau în altă parte: trei bonuri pentru a face pipi pe zi. Aţi găsit un text al lui Jeremy Bentham, din secolul al XVIII-lea, care propune tocmai o reformă a închisorilor: în numele acestei înalte reforme, el stabileşte un sistem circular în care în acelaşi timp închisoarea renovată slujeşte drept model şi unde se trece pe nesimţite de la şcoală la manufactură, de la manufactură la închisoare, şi invers. Aceasta este esenţa reformismului, a reprezentării reformate. Din contră, atunci cînd oamenii încep să vorbească şi să acţioneze în propriul lor nume, ei nu opun o reprezentare, fie şi răsturnată, unei alte reprezentări, nu opun o altă reprezentativitate falsei reprezentativităţi a puterii. Îmi amintesc, de pildă, că spuneaţi că nu există o justiţie populară împotriva justiţiei, că acest lucru se petrece la un alt nivel.

M. Foucault: După părerea mea, sub ura poporului faţă de justiţie, tribunale, închisori nu trebuie să vedem numai ideea unei alte justiţii mai bune şi mai drepte, ci în primul rînd şi mai cu seamă perceperea unui punct singular, în care puterea se exercită pe cheltuiala poporului. Lupta antijudiciară este o luptă împotriva puterii, şi nu cred că ea este o luptă contra nedreptăţilor, contra injustiţiilor justiţiei şi pentru o mai bună funcţionare a instituţiei judiciare. Este, oricum, frapant că ori de cîte ori au avut loc răzmeriţe, revolte şi sediţiuni, ţinta a constituit-o aparatul judiciar, în acelaşi timp şi din aceleaşi motive cu aparatul fiscal, armata şi celelalte forme ale puterii. Ipoteza mea, dar nu este vorba decît de o ipoteză, e că tribunalele populare, de pildă în momentul Revoluţiei, au constituit o modalitate, pentru mica burghezie aliată cu masele, de a recupera, de a-şi reînsuşi mişcarea de luptă împotriva justiţiei. Şi, pentru a o recupera, a propus acest sistem al tribunalului ce se referă la o justiţie care ar putea fi dreaptă, la un judecător care ar putea să dea o sentinţă dreaptă. Însăşi forma tribunalului aparţine unei ideologii a justiţiei care este aceea a burgheziei.

G. Deleuze: Dacă ne uităm la situaţia actuală, puterea are în mod obligatoriu o viziune totală sau globală. Vreau să spun că toate formele actuale de represiune, care sînt multiple, se totalizează cu uşurinţă din punctul de vedere al puterii: represiunea rasistă împotriva

imigranților, represiunea din uzine, represiunea din învățămînt, represiunea împotriva tinerilor în general. Unitatea tuturor acestor forme nu trebuie căutată numai într-o reacție față de Mai '68, ci mult mai mult într-o pregătire și într-o organizare concertată a viitorului nostru apropiat. Capitalismul francez are mare nevoie de o "rezervă" de șomaj și abandonează masca liberală și paternă a slujbei integrale. Din acest punct de vedere își găsesc unitatea: limitarea imigrării, o dată ce s-a spus că emigranților li se încredințau muncile cele mai dure și mai ingrate, represiunea din uzine, din moment ce se pune problema de a le reda francezilor "gustul" unei munci din ce în ce mai dure, lupta împotriva tinerilor și represiunea din învățămînt, dat fiind că represiunea polițienească este cu atît mai vie cu cît avem mai puțină nevoie de tineri pe piața forței de muncă. Nenumărate categorii profesionale vor fi invitate să exercite funcții polițienești din ce în ce mai precise: profesorii, psihiatrii, educatorii de toate felurile etc. Se întîmplă ceva pe care dumneavoastră îl anunțați de multă vreme și despre care am crezut că nu se poate produce: întărirea tuturor structurilor de închidere. Și atunci, față de această politică globală a puterii, se recurge la riposte locale, la contra-focuri, la moduri de apărare activă și uneori preventivă. Nu trebuie să totalizăm ceea ce nu se lasă totalizat decît pe partea puterii și care nu ar putea fi totalizat pe partea noastră decît restaurînd forme reprezentative de centralism și de ierarhie. Ceea ce ne revine, în schimb, de făcut este să izbutim să instaurăm legături laterale, un întreg sistem de rețele, de baze populare. Și asta e greu. În tot cazul, pentru noi, realitatea nu trece cîtuși de puțin prin politica în sensul tradițional de competiție și de împărțire a puterii, a instanțelor așa-zis reprezentative din P.C. sau C.G.T. Realitatea este ceea ce se petrece efectiv, astăzi, într-o uzină, într-o școală, într-o cazarmă, într-o închisoare, într-un comisariat de poliție. Ceea ce face ca acțiunea să presupună un tip de informație de o cu totul altă natură decît informația din ziare (tipul de informație vehiculat de Agenția de presă *Libération*).

M. Foucault: Această dificultate, greutatea noastră de a găsi formele adecvate de luptă nu vine, oare, din faptul că noi nu știm încă ce este cu adevărat puterea? A trebuit, la urma urmelor, să așteptăm secolul al XIX-lea pentru a afla ce este exploatarea, dar continuăm, poate, să nu știm nici acum ce este puterea. Iar Marx și Freud nu sînt, poate, de-ajuns pentru a ne ajuta să cunoaștem acest lucru atît de misterios, în același timp vizibil și invizibil, prezent și ascuns, investit pretutindeni care este puterea. Teoria statului, analiza tradițională a aparatelor statului nu epuizează, desigur, cîmpul de exercitare și de

funcţionare al puterii. E marea necunoscută de azi: cine exercită puterea? Şi unde anume o exercită? Ştim, actualmente, mai mult sau mai puţin, cine exploatează, unde se duce profitul, în mîna cui ajunge şi unde este reinvestit, în vreme ce puterea... Ştim foarte bine că nu guvernele sînt cele care deţin puterea. Însă noţiunea de "clasă conducătoare" nu este nici foarte clară şi nici foarte elaborată. "A domina", "a conduce", "a guverna", "grup aflat la putere", "aparat de stat" etc., iată un întreg joc de noţiuni care se cer analizate. Ar trebui, la fel, să ştim pînă unde se exercită puterea, prin ce relee şi pînă la ce instanţe deseori infime, de ierarhie, de control, de supraveghere, de interdicţie, de constrîngere. Peste tot unde există putere, puterea se exercită. Nimeni nu-i este, la drept vorbind, titularul; şi, totuşi, ea se exercită întotdeauna într-o anumită direcţie, cu unii de-o parte şi cu ceilalţi de cealaltă; nu se ştie cine o are de fapt; se ştie, însă, cine n-o are. Dacă lectura cărţilor dumnevoastră (începînd cu *Nietzsche* şi terminînd cu ceea ce presimt din *Capitalism şi schizofrenie*) a fost atît de importantă pentru mine e pentru că ele îmi par a merge foarte departe în punerea acestei probleme: sub vechea temă a sensului, a semnificatului, a semnificantului etc., în sfîrşit problema puterii, a inegalităţii puterilor, a luptelor dintre ele. Fiecare luptă se dezvoltă în jurul unui focar particular de putere (unul dintre nenumăratele mici focare de putere care pot fi un mic şef, un paznic de bloc, un director de închisoare, un judecător, un responsabil sindical, un redactor şef de ziar). Şi dacă a desemna aceste focare, a le denunţa, a vorbi public despre ele este o luptă, aceasta nu e pentru că nimeni n-ar fi fost conştient, încă, de ele, ci pentru că a lua cuvîntul despre acest subiect, a forţa reţeaua informaţiei instituţionale, a numi, a spune cine ce a făcut, a arăta ţinta cu degetul constituie o primă răsturnare a puterii, un prim pas pentru alte lupte împotriva puterii. Dacă discursuri precum acelea ale deţinuţilor sau ale medicilor de închisori sînt nişte lupte e pentru că ei confiscă, fie şi doar pentru o clipă, puterea de a vorbi despre închisoare, ocupată, actualmente, doar de administraţie şi de tovarăşii săi reformatori. Discursul de luptă nu se opune inconştientului: se opune secretului. Pare mult mai puţin. Dar dacă este mult mai mult? Există o serie întreagă de echivocuri cu privire la "ascuns", la "refulat", la "ne-spus", care permit "psihanalizarea" la preţ scăzut a ceea ce trebuie să constituie obiectul unei lupte. Secretul este poate mult mai greu de înlăturat decît inconştientul. Cele două teme pe care nu încetam a le întîlni pînă mai ieri, "Scriitura e refulatul" şi "Scriitura este de drept subversivă" îmi par a traduce un anumit număr de operaţiuni ce se cer denunţate cu asprime.

G. Deleuze: Referitor la problema aceasta pusă de dumneavoastră: vedem bine cine exploatează, cine profită, cine guvernează, însă puterea continuă să fie ceva cît se poate de difuz, aş avansa următoarea ipoteză: chiar şi marxismul, în primul rînd el, a determinat problema în termeni de interes (puterea e deţinută de o clasă dominantă definită prin interesele sale). Imediat, ne izbim de întrebarea: cum se face că oameni care nu au efectiv un interes în acest sens urmează, îmbrăţişează strîns puterea şi solicită o parcelă din ea? Poate pentru că, în termeni de *investiţii*, atît economice cît şi inconştiente, interesul nu reprezintă ultimul cuvînt, există investiţii de dorinţă care explică faptul că noi putem, la nevoie, să dorim nu împotriva propriului interes, dat fiind că interesul urmează îndeaproape şi se află acolo unde-l aşează dorinţa, ci să dorim într-un mod mai profund şi mai difuz decît propriul interes. Trebuie să acceptăm să auzim strigătul *Reich*-ului: nu, masele nu au fost înşelate, au dorit fascismul într-un anumit moment! Există investiţii de dorinţă care modelează puterea şi o transmit, şi care fac ca puterea să se găsească atît la nivelul poliţistului cît şi la acela al primului-ministru şi să nu existe absolut nici o diferenţă de natură între puterea exercitată de un mărunt poliţai şi puterea exercitată de un ministru. Natura investiţiilor de dorinţă asupra corpului social este cea care explică de ce anumite partide sau sindicate, care ar fi trebuit să aibă investiţii revoluţionare în numele intereselor de clasă, pot avea investiţii reformiste sau perfect reacţionare la nivelul dorinţei.

M. Foucault: Aşa cum spuneţi, raporturile între dorinţă, putere şi interes sînt mai complicate decît se crede de obicei, şi nu neapărat cei care exercită puterea au obligatoriu interesul de a o exercita; cei care au interesul s-o exercite n-o exercită, şi dorinţa de putere joacă între putere şi interes un joc cu totul aparte, încă necunoscut. Se întîmplă ca masele să dorească, în timpul fascismului, ca unii să exercite puterea, unii care totuşi nu se confundă cu ele, pentru că puterea se va exercita asupra lor şi pe cheltuiala lor, pînă la moartea, sacrificiul, masacrarea lor, dar ele doresc totuşi această putere, doresc ca această putere să fie exercitată. Jocul acesta dintre dorinţă, putere şi interes este încă puţin cunoscut. A fost nevoie de mult timp pentru a şti ce era exploatarea. Iar dorinţa a fost şi este încă o chestiune anevoioasă. Este posibil ca, acum, luptele care se poartă şi, apoi, teoriile locale, regionale, discontinue care sînt pe cale a se elabora în aceste lupte şi care fac în mod absolut corp comun cu ele să constituie începutul unei descoperiri a modului în care se exercită puterea.

G. Deleuze: Revin, atunci, la problema: mişcarea revoluţionară

actuală are multiple focare, şi aceasta nu din slăbiciune sau insuficienţă, deoarece o anume totalizare aparţine mai degrabă puterii şi reacţiunii. De exemplu în Vietnam, există o formidabilă ripostă locală. Dar cum trebuie concepute reţelele, legăturile transversale între aceste puncte active discontinue, de la o ţară la alta şi în interiorul aceleiaşi ţări?

M. Foucault: Discontinuitatea geografică despre care vorbiţi înseamnă, poate, următorul lucru: din moment ce lupta se poartă împotriva exploatării, proletariatul este acela care nu doar poartă această luptă, dar defineşte şi ţintele, metodele, locurile şi instrumentele de luptă; iar a te alia cu proletariatul înseamnă a i te alătura în poziţiile şi în ideologia sa, înseamnă a-ţi asuma motivele luptei sale. A te topi în el. Dar dacă lupta se poartă împotriva puterii, atunci toţi cei asupra cărora se exercită puterea ca abuz, toţi cei care o recunosc ca intolerabilă pot să angajeze lupta acolo unde se află şi pornind de la propria lor activitate (sau pasivitate). Angajînd această luptă care este a lor, căreia ei îi cunosc perfect ţinta şi căreia pot să-i determine metoda, ei intră în procesul revoluţionar. Ca aliaţi, fireşte, ai proletariatului, deoarece, dacă puterea se exercită aşa cum se exercită, este tocmai pentru a menţine exploatarea capitalistă. Ei slujesc în mod real cauza revoluţiei proletare luptînd exact acolo unde opresiunea se exercită asupra lor. Femeile, deţinuţii, soldaţii, bolnavii din spitale, homosexualii au declanşat în momentul de faţă o luptă specifică împotriva formei particulare de putere, de constrîngere, de control ce se exercită asupra lor. Aceste lupte fac parte, actualmente, din mişcarea revoluţionară, cu condiţia să fie radicale, fără compromis şi fără reformism, fără încercări de amenajare a aceleiaşi puteri cu, cel mult, o schimbare a titularului. Iar aceste mişcări sînt legate de mişcarea revoluţionară a proletariatului însuşi în măsura în care acesta trebuie să lupte cu toate controalele şi cu toate constrîngerile ce reproduc, pretutindeni, aceeaşi putere.

Ceea ce înseamnă că generalitatea luptei nu se face cu siguranţă în forma totalizării despre care vorbeaţi adineauri, acea totalizare teoretică, sub forma "adevărului". Ceea ce face generalitatea luptei este însuşi sistemul de putere, toate formele de exercitare şi de aplicare a puterii.

G. Deleuze: Şi că nu se poate atinge un punct oarecare de aplicare fără să te trezeşti confruntat cu tot acest ansamblu difuz, pe care din acel moment ajungi obligatoriu să vrei să-l arunci în aer, pornind de la cea mai măruntă revendicare cu putinţă. Orice apărare şi orice atac revoluţionar parţial întîlneşte, în felul acesta, lupta muncitorească.

VIAȚA OAMENILOR INFAMI

Aceasta nu este o carte de istorie. Selecția pe care o veți găsi în interiorul ei n-a avut altă regulă mai importantă decît propriul meu gust, propria mea plăcere, o emoție, rîsul, surpriza, o oarecare spaimă sau oricare alt sentiment, căruia mi-ar fi, poate, greu să-i justific intensitatea acum, cînd primul moment al descoperirii a trecut.

Este o antologie de existențe. Vieți de cîteva rînduri sau de cîteva pagini, necazuri și aventuri fără număr strînse într-o mînă de cuvinte. Vieți scurte, întîlnite în voia cărților și a documentelor. *Exempla*, dar – spre deosebire de cele pe care le înțelepții le culegeau de-a lungul lecturilor lor – niște exemple care conțin nu atît lecții pe marginea cărora să medităm, cît scurte efecte a căror forță se stinge aproape imediat. Termenul de "știre" (*nouvelle*) este suficient de potrivit pentru a le desemna, prin dubla referință pe care o indică: la rapiditatea poveștii și la realitatea evenimentelor relatate; căci atît de mare e, în aceste texte, concentrarea lucrurilor spuse încît nu știi dacă intensitatea ce le străbate ține mai mult de strălucirea cuvintelor sau de violența faptelor ce se înghesuie în ele. Vieți singulare, devenite, prin nu știu ce întîmplare, stranii poeme, iată ce anume am vrut să adun în acest soi de ierbar.

Ideea mi-a venit, sînt aproape sigur, într-o zi cînd parcurgeam, la Biblioteca Națională, un registru de internare redactat la începutul secolului al XVIII-lea. Am impresia că ea mi-a venit chiar la lectura celor două însemnări care urmează:

> *Mathurin Milan, adus la spitalul din Charenton pe 31 august 1707: "Nebunia sa a constat întotdeauna în a se ascunde de familia sa, în a duce, la țară, o viață obscură, îm a avea procese, în a împrumuta cu camătă și în totală pierdere, în a-și plimba sărmana sa minte pe drumuri necunoscute și în a se crede capabil de cele mai mari fapte."*

Jean Antoine Touzard, adus la castelul din Bicêtre pe 21 aprilie 1701: "Călugăr franciscan apostat, răzvrătit, capabil de crimele cele mai mari, sodomit, ateu dacă cineva poate să fie astfel; este un adevărat monstru de nelegiuire, pe care ar fi mult mai puţin inconvenabil să fie înăbuşit decît să fie lăsat liber."

Mi-ar fi greu să spun ce-am simţit cu adevărat la lectura acestor fragmente şi a multor altora asemănătoare. Fără îndoială, una din acele senzaţii despre care se spune că sînt "fizice", ca şi cum ar mai putea să existe şi altele. Şi trebuie să mărturisesc că aceste "ştiri", făcîndu-şi brusc apariţia de sub două secole şi jumătate de tăcere, au clătinat în mine mai multe fibre decît ceea ce numim de obicei literatură, fără ca eu să pot spune astăzi dacă ceea ce m-a emoţionat a fost mai mult frumuseţea acestui stil clasic, drapat în cîteva fraze în jurul unor personaje fără doar şi poate mizerabile, sau excesele, amestecul de încăpăţînare sumbră şi de scelerare al acestor vieţi cărora le simţim, sub nişte cuvinte netede precum piatra, deruta şi îndîrjirea.

Cu multă vreme în urmă, am folosit, pentru o carte, astfel de documente. Dacă am făcut-o atunci e, fără îndoială, graţie acestei vibraţii pe care o mai simt încă şi azi atunci cînd mi se întîmplă să întîlnesc aceste vieţi infime transformate în scrum în cele cîteva fraze care le-au răpus. Visul ar fi fost acela de a le restitui intensitatea printr-o analiză. În lipsa talentului necesar, nu am făcut, prin urmare, decît să rumeg vreme îndelungată această posibilă analiză; să iau textele în ariditatea lor; să caut care fusese raţiunea lor de a fi, la ce instituţii şi la ce practică politică făceau referinţă; să aflu de ce devenise, dintr-o dată, atît de important, într-o societate ca a noastră, să fie "înăbuşiţi" (aşa cum se înăbuşeşte un ţipăt, un foc sau un animal) un călugăr scandalos sau un cămătar ciudat şi inconsecvent; am căutat raţiunea pentru care s-a dorit împiedicarea, cu atîta zel, a spiritelor rătăcite să se plimbe pe drumurile necunoscute. Dar intensităţile prime care mă motivaseră rămîneau pe dinafară. Şi pentru că exista riscul ca ele să nu intre deloc în ordinea raţiunilor, dat fiind că discursul meu era incapabil să le susţină aşa cum ar fi trebuit, nu era mai bine să le las în chiar forma care mă făcuse să le resimt?

De unde şi ideea acestei culegeri, alcătuite oarecum la voia întîmplării. Culegere care s-a compus fără grabă şi fără un scop clar definit. Mult timp, m-am gîndit s-o prezint într-o ordine sistematică, cu cîteva rudimente de explicaţie şi în aşa fel încît să poată să

manifeste un minimum de semnificaţie istorică. Am renunţat însă, din motive asupra cărora voi reveni imediat; m-am mărginit să adun, pur şi simplu, un anumit număr de texte, pentru intensitatea pe care îmi părea că o au; le-am însoţit cu cîteva preliminarii; şi le-am repartizat astfel încît să păstrez – cît mai puţin rău cu putinţă, după mine – efectul fiecăruia. Insuficienţa mea m-a condamnat la lirismul frugal al citării.

Cartea aceasta nu-i va încînta, aşadar, pe istorici, mai puţin chiar decît celelalte. Cartea umorală şi pur subiectivă? Aş spune mai curînd – dar poate că înseamnă acelaşi lucru – că este o carte a unei convenţii şi a unui joc, cartea unei mici manii care şi-a elaborat propriul sistem. Sînt convins că poemul cămătarului bizar şi cel al călugărului sodomit mi-au servit, de la un capăt la celălalt, drept model. Pentru a regăsi ceva din aceste existenţe-fulger, din aceste poeme-viaţă, mi-am impus o serie de reguli simple:

– să fie vorba despre personaje care au existat cu adevărat;

– aceste existenţe să fi fost în acelaşi timp obscure şi urmărite de nenoroc;

– să fie povestite în cîteva pagini sau, şi mai bine, în cîteva fraze, cît mai scurt cu putinţă;

– aceste povestiri să nu fie doar nişte anecdote ciudate sau patetice, ci, într-un fel sau altul (dat fiind că era vorba de plîngeri, de denunţuri, de ordine şi de rapoarte), ele să fi făcut parte în mod real din istoria minusculă a acestor existenţe, din nefericirea lor, din furia şi din incerta lor nebunie;

– iar din şocul provocat de aceste cuvinte şi de aceste vieţi să mai apară, şi pentru noi, astăzi, un anumit efect de frumuseţe amestecată cu groază.

Asupra acestor reguli care pot să pară abstracte se cuvine să mă explic însă ceva mai mult.

*

Am vrut să fie de fiecare dată vorba de existenţe reale; cărora să li se poată atribui un loc şi o dată; ca în spatele acestor cuvinte care nu ne mai spun nimic, în spatele acestor cuvinte rapide şi care, în majoritatea timpului, pot să fi fost false, mincinoase, nedrepte, exagerate, să fi existat oameni care au trăit şi au murit, suferinţe, răutăţi, invidii, vociferări. Am eliminat, prin urmare, tot ce putea fi imaginaţie sau literatură: nici unul dintre eroii negri pe care acestea au putut să le inventeze nu mi s-a părut la fel de intens ca aceşti cizmari,

soldaţi dezertori, negustori de nimicuri, notari, călugări vagabonzi, toţi furioşi, scandaloşi, jalnici; şi aceasta, desigur, prin simplul fapt că se ştie că au existat. Am eliminat, de asemenea, toate textele care puteau fi memorii, amintiri, tablouri, toate cele care povesteau, într-adevăr, realitatea, dar păstrînd faţă de ea distanţa privirii, a memoriei, a curiozităţii sau a amuzamentului. Am ţinut ca aceste texte să se afle întotdeauna într-un raport sau, mai curînd, în cît mai multe raporturi posibile cu realitatea: nu doar să se refere la ea, ci şi să opereze în cadrul ei; să constituie o piesă în dramaturgia realului, să reprezinte unealta unei răzbunări, arma unei uri, un episod dintr-o bătălie, gesticulaţia unei disperări sau a unei gelozii, o rugăminte sau un ordin. N-am căutat să reunesc texte care să fie, mai mult decît altele, fidele realităţii, care ar merita să fie reţinute pentru valoarea lor reprezentativă, ci texte care au jucat un rol în realul despre care vorbesc şi care se regăsesc, în schimb, oricare le-ar fi incertitudinea, emfaza sau ipocrizia, traversate de acesta: fragmente de discurs tîrînd după ele fragmentele unei realităţi din care fac parte. Nu o culegere de portrete va putea fi citită aici: sînt capcane, arme, strigăte, gesturi, atitudini, vicleşuguri, intrigi cărora cuvintele le-au fost instrumente. Vieţi reale au fost "jucate" în aceste cîteva fraze; prin asta nu vreau să spun că au fost figurate în ele, ci că, de fapt, libertatea, nefericirea, moartea chiar, soarta în orice caz în ele, cel puţin în parte, au fost hotărîte. Aceste discursuri au intersectat cu adevărat vieţi; aceste existenţe au fost efectiv riscate şi pierdute în aceste cuvinte.

Am vrut, totodată, ca aceste personaje să fie ele însele obscure; ca nimic să nu le fi predispus pentru vreo strălucire, ca ele să nu fi fost înzestrate cu nici una dintre grandorile stabilite şi recunoscute – a naşterii, a averii, a sfinţeniei, a eroismului sau a geniului; să facă parte dintre miliardele de existenţe sorite să treacă fără urme; ca în necazurile şi pasiunile lor, în aceste amoruri şi în aceste uri să existe ceva cenuşiu şi obişnuit în comparaţie cu ceea ce se consideră de obicei demn de a fi povestit; ca, totuşi, ei să fi fost străbătuţi de o anumită ardoare, animaţi de o violenţă, o energie, un exces în răutatea, ticăloşia, josnicia, încăpăţînarea sau nenorocul care le conferea, în ochii anturajului lor, şi direct proporţional cu însăşi mediocritatea lor, un soi de măreţie înspăimîntătoare sau mizerabilă. Plecasem în căutarea acelui soi de particule dotate cu o energie cu atît mai mare cu cît ele însele sînt mai mici şi mai dificil de distins.

Pentru ca, totuşi, ceva din ele să ajungă pînă la noi, a trebuit ca un fascicol de lumină, pentru o clipă măcar, să vină să le surprindă.

Lumină care vine de altundeva. Ceea ce le smulge din bezna în care ele ar fi putut, şi în care, probabil, ar fi trebuit să rămînă pentru totdeauna e întîlnirea cu puterea: fără această izbitură, nici un cuvînt nu şi-ar mai face, desigur, apariţia pentru a reaminti fugitivul lor traiect. Puterea care a pîndit aceste vieţi, care le-a urmărit, care a dat, fie şi doar pentru o clipă, atenţie plîngerilor lor şi măruntului lor vacarm, şi care le-a însemnat cu o urmă de gheară, ea este aceea care a provocat cele cîteva cuvinte care ne-au rămas despre ele; fie pentru că cineva a vrut să i se adreseze pentru a denunţa, a se plînge, a solicita, a ruga, fie pentru că ea însăşi a vrut să intervină şi, în doar cîteva cuvinte, a judecat şi decis. Toate aceste vieţi care erau sortite a trece pe sub orice fel de discurs şi a dispărea fără să fi fost vreodată spuse n-au putut să lase urme – scurte, incisive, enigmatice deseori – decît în punctul contactului lor instantaneu cu puterea. Astfel încît este, fără doar şi poate, cu neputinţă să le surprindem în ele însele, aşa cum puteau ele să fie "în stare liberă"; ele nu mai pot fi reperate decît aşa cum au fost prinse în declamaţiile, parţialităţile tactice, minciunile imperative pe care le presupun jocurile puterii şi raporturile cu el.

Mi se va spune: iată-vă din nou, cu aceeaşi incapacitate de a trece linia, de a trece de partea cealaltă, de a asculta şi a face auzit limbajul care vine de altundeva sau de jos; mereu aceeaşi opţiune, de partea puterii, a ceea ce spune sau face să se spună ea. De ce să nu mergem să ascultăm aceste vieţi acolo unde ele vorbesc cu de la sine putere? Dar, mai întîi, din ceea ce au fost ele în violenţa şi nefericirea lor singulară, ne-ar mai fi rămas ceva, oricît de puţin, dacă ele n-ar fi intersectat, la un moment dat, puterea şi nu i-ar fi provocat acesteia forţele? Nu este, la urma urmelor, una dintre trăsăturile fundamentale ale societăţii noastre faptul că, în ea, destinul îmbracă forma raportului cu puterea, a luptei cu ea sau împotriva ei? Punctul cel mai intens al vieţilor, acela în care se concentrează întreaga lor energie, este tocmai acolo unde ele se lovesc de putere, se luptă cu ea, încearcă să-i folosească forţele şi să scape din capcanele ei. Cuvintele scurte şi stridente care se duc şi vin între putere şi existenţele cele mai neesenţiale cu putinţă reprezintă, pentru acestea, singurul monument care, vreodată, li se va fi acordat; e ceea ce le conferă, pentru a străbate timpul, puţina strălucire, scurtul fulger care le aduce pînă la noi.

Am vrut, pe scurt, să adun cîteva rudimente pentru o legendă a oamenilor obscuri, pornind de la discursurile pe care, la disperare sau furie, ei le schimbă cu puterea.

"Legendă" pentru că, la fel ca în toate legendele, şi aici se

produce un anumit echivoc între fictiv şi real. El se produce, însă, din motive opuse. Legendarul, oricare i-ar fi miezul de realitate, nu este, pînă la urmă, altceva decît suma a ceea ce se spune despre această realitate. Este indiferent faţă de existenţa sau inexistenţa celui a cărui glorie o transmite. Dacă acesta a existat, legenda îl acoperă cu atîtea minuni, îl înfrumuseţează cu atîtea imposibilităţi, încît totul se petrece, sau aproape, ca şi cum acesta nici n-ar fi trăit vreodată. Iar dacă este pur imaginar, legenda povesteşte despre ele atîtea istorisiri insistente, încît el capătă consistenţa istorică a cuiva care va fi existat cu adevărat. În textele pe care urmează să le citiţi, existenţa acestor bărbaţi şi a acestor femei se reduce exact la ceea ce s-a spus despre ei; din ceea ce ei au fost şi din ceea ce ei au făcut nu se păstrează nimic, sau cel mult în cîteva fraze. Raritatea, şi nu prolixitatea este cea care face ca realul şi ficţiunea să se echivaleze. Dat fiind că n-au fost nimic în istorie, că nu au jucat nici un rol în evenimente şi nici un rol apreciabil în rîndul oamenilor importanţi, dat fiind că nu au lăsat despre ei nici o urmă la care să se poată face trimitere, ei nu au şi nu vor avea niciodată existenţă decît la adăpostul precar al acestor cuvinte. Şi, graţie textelor care vorbesc despre ei, ei ajung pînă la noi nepurtînd mai multe indicii de realitate decît dacă ar veni din *Legenda de aur** sau dintr-un roman de aventuri. Această pură existenţă verbală, care face din aceşti nefericiţi şi din aceşti sceleraţi nişte fiinţe cvasi-fictive, ei o datorează dispariţiei lor aproape exhaustive şi şansei sau nenorocului care determinat supravieţuirea, la voia documentelor regăsite, a cîtorva rare cuvinte care vorbesc despre ei sau pe care ei înşişi le-au rostit. Legendă neagră, dar mai cu seamă legendă seacă, redusă la ce s-a spus într-o zi şi care, prin improbabile întîlniri, s-a păstrat pînă la noi.

Aceasta este o altă trăsătură a acestei legende negre. Ea nu s-a transmis, asemeni celei aurite, printr-o necesitate profundă, urmînd nişte trasee continui. Prin însăşi natura sa, ea este fără tradiţie; rupturi, ştergeri, uitări, încrucişări, reapariţii – numai aşa poate ea să ajungă pînă la noi. Hazardul o poartă încă de la început. A fost nevoie, mai întîi, de un joc de împrejurări care au atras, contra oricărei aşteptări, asupra individului cel mai obscur, asupra vieţii sale mediocre, asupra unor defecte pînă la urmă destul de obişnuite, privirea puterii şi

---

* *La Légende dorée*, denumire dată culegerii de vieţi ale sfinţilor alcătuită la jumătatea secolului al XIII-lea de călugărul domincan Jacques de Voragine. *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, nrr. 132-133, 1967, 2 vol.

explozia furiei sale: întîmplare care a făcut ca vigilența responsabililor sau a instituțiilor, destinată, firește, să elimine orice dezordine, l-a reținut pe acesta în loc de altul, pe acest călugăr scandalos, de exemplu, sau pe această femeie bătută, sau pe acest bețiv inveterat și furios, sau pe acest negustor certăreț și nu pe atîția alții, de lîngă ei, al căror tapaj nu era cu nimic mai mic. Și a fost, după aceea, nevoie ca, dintre atîtea documente pierdute și risipite, acesta și nu altul să ajungă pînă la noi, să fie găsit și citit. Astfel încît, între acești oameni fără importanță și noi, care nu avem mai multă ca ei, nu există nici un raport de necesitate. Nimic nu făcea probabilă apariția lor din umbră, a lor mai curînd decît a altora, cu viețile și necazurile lor. Să ne amuzăm, dacă vrem, văzînd în asta o revanșă: șansa ce le permite acestor oameni absolut fără glorie să apară din mijlocul atîtor morți, să gesticuleze încă, să-și manifeste încă furia, tristețea sau invincibila lor încăpățînare de a divaga compensează, poate, neșansa care a atras asupra lor, în ciuda modestiei și a anonimatului, explozia puterii.

Niște vieți care sînt ca și cum nu ar fi existat, niște vieți care nu supraviețuiesc decît ca urmare a izbirii de o putere care n-a vrut decît să le nimicească sau, măcar, să le șteargă, niște vieți ce nu revin decît ca efect al nenumărate hazarduri, acestea sînt infamiile din care am vrut să adun, aici, cîteva resturi. Există o falsă infamie, aceea de care beneficiază acei indivizi ai groazei și ai scandalului care au fost Gilles de Rais, Guillery sau Cartouche, Sade și Lacenaire. Aparent infami, din pricina amintirilor abominabile pe care le-au lăsat, a nelegiuirilor care le sînt atribuite, a groazei respectuoase pe care au inspirat-o, aceștia sînt, de fapt, niște oameni ai legendei glorioase, chiar dacă motivele acestei faime sînt opuse celor care fac sau ar trebui să facă măreția oamenilor. Infamia lor nu este decît o modalitate a universalei *fama*. În vreme ce călugărul apostat sau bietele spirite rătăcite pe drumuri necunoscute sînt infami într-un sens cît se poate de strict; ei nu mai există decît prin cele cîteva cuvinte teribile care erau menite a-i face nedemni, pe vecie, de memoria oamenilor. Și întîmplarea a vrut că doar aceste cuvinte, tocmai aceste cuvinte să supraviețuiască. Reîntoarcerea lor, acum, în real, se face exact în forma în care ei fuseseră izgoniți din lume. Inutil să le căutăm altă față sau să presupunem în ei altă măreție; ei nu sînt mai mult decît lucrul prin care s-a dorit a fi copleșiți: nici mai mult, nici mai puțin. Aceasta este infamia strictă, aceea care, nefiind amestecată nici cu scandal ambiguu, nici cu admirație surdă, nu cade la învoială cu nici un fel de glorie.

*

În comparație cu marea culegere a infamiei, care ar aduna urmele acesteia de peste tot și din toate timpurile, îmi dau seama că alegerea de față este meschină, îngustă, oarecum monotonă. Este vorba de documente datînd, toate, cu aproximație, din aceeași sută de ani, 1660-1760, și provenind din aceeași sursă: arhivele internării, ale poliției, ale petițiilor adresate regelui și ale scrisorilor de denunț. Să presupunem că nu este vorba decît despre un prim volum și că *Viața oamenilor infami* va putea să se extindă și la alte timpuri și locuri.

M-am oprit asupra acestei perioade și asupra acestui tip de texte ca urmare a unei vechi familiarități. Dar dacă gustul meu de ani întregi pentru ele nu s-a dezmințit și dacă mai revin și astăzi la ele e pentru că bănuiesc în ele un început; un eveniment, în tot cazul, important, în care s-au încrucișat mecanisme politice și efecte de discurs.

Aceste texte din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (mai cu seamă dacă le comparăm cu ceea ce va fi, ulterior, platitudinea administrativă și polițienească) au o strălucire, dezvăluie prin ocolul unei fraze o splendoare, o violență care dezmint, în ochii noștri cel puțin, micimea afacerii sau meschinăria destul de rușinoasă a intențiilor. Viețile cele mai jalnice sînt descrise aici cu imprecația sau emfaza ce par a conveni celor mai tragice. Efect, fără îndoială, comic; există ceva derizoriu în a convoca întreaga putere a cuvintelor, și, prin ele, atotputernicia cerului și a pămîntului în jurul unor dezordini atît de insignifiante sau al unor nenorociri atît de comune: "Prăbușit sub povara celei mai mari dureri, Duchesne, rîndaș, îndrăznește cu umilă și respectuoasă încredere să se arunce la picioarele Maiestății Voastre pentru a implora să i se facă dreptate împotriva celei mai rele dintre toate femeile... Cîtă speranță trebuie să aibă nefericitul care, împins spre ultima extremitate, a recurs astăzi la Majestatea Voastră după ce va fi epuizat toate căile blîndeții, ale dojanei și ale menajamentului pentru a readuce la datoria sa o femeie lipsită de orice sentiment al religiei, al onoarei, al probității și chiar al omeniei? Aceasta e, Sire, starea nefericitului care îndrăznește să-și facă auzită vocea plîngăreață în urechile Majestății Voastre". Sau în jurul acestei doici părăsite care solicită arestarea soțului în numele celor patru copii ai săi "care nu au poate nimic altceva de așteptat din partea tatălui lor decît un exemplu îngrozitor al efectelor dezordinii. Dreptatea Dumneavoastră, Monseniore, îi va feri de o atît de dezonorantă educație, pe mine și familia mea de oprobiu și infamie, și-l va pune în imposibilitatea de a

aduce vreun prejudiciu societății pe un rău cetățean care nu poate decît să-i dăuneze". Veți rîde poate; dar nu trebuie să uităm: acestei retorici care nu este grandilocventă decît din pricina micimii lucrurilor la care se aplică, puterea îi răspunde în niște termeni care nu ni se par cu nimic mai măsurați; cu, totuși, diferența că prin cuvintele puterii trece fulgerul deciziilor sale; iar solemnitatea lor poate fi autorizată dacă nu de importanța a ceea ce pedepsesc, cel puțin de rigoarea pedepsei pe care o impun. Dacă este închisă nu știu care vînzătoare de horoscopuri e pentru că "există puține crime pe care ea să nu le fi comis și nici una de care să nu fie capabilă. De aceea este pe cît de drept, pe atît de caritabil ca publicul să fie scăpat de urgență de această femeie atît de periculoasă, care îl fură, îl înșeală și îl scandalizează nepedepsită de atîția ani". Sau referitor la un tînăr descreierat, fiu rău și destrăbălat: "Este un monstru de libertinaj și de impietate... Obișnuit cu toate viciile: escroc, recalcitrant, nestăpînit, violent, capabil să atenteze la viața propriului său tată în mod deliberat... însoțit tot timpul de prostituate de ultimă spiță. Tot ce i se înfățișează din escrocheriile și dereglările sale nu produce nici o impresie asupra sufletului său; nu răspunde la acestea decît printr-un surîs de scelerat care ne încunoștințează asupra împietririi sale și ne întărește convingerea că este incurabil". La cea mai mică extravaganță sîntem deja în abominabil sau, cel puțin, în discursul invectivei și al execrării. Aceste femei de moravuri ușoare și acești copii turbați nu pălesc alături de Nero sau Rodogune. Discursul puterii în epoca clasică, ca și discursul care i se adresează, naște monștri. De ce tot acest teatru atît de emfatic al cotidianului?

Priza puterii asupra obișnuitului vieții fusese organizată de către creștinism în bună parte în jurul confesiunii: obligația de a înșira în mod regulat pe firul limbajului lumea minusculă de zi cu zi, greșelile banale, slăbiciunile chiar și cele mai imperceptibile și pînă și jocul tulbure al gîndurilor, intențiilor și dorințelor; ritual de mărturisire în care cel care vorbește este în același timp cel despre care se vorbește; ștergerea lucrului spus prin chiar enunțarea sa, dar și creștere a mărturisirii însăși, care trebuie să rămînă secretă și să nu lase altă urmă decît remușcarea și faptele de penitență. Occidentul creștin a inventat această surprinzătoare constrîngere, pe care a impus-o tuturor, de a spune totul pentru a șterge totul, de a formula chiar și cele mai mărunte greșeli într-un murmur neîntrerupt, îndîrjit, exhaustiv, căruia nu trebuia să-i scape nimic, dar care nu trebuia să-și supraviețuiască nici măcar o secundă. Pentru sute de milioane de oameni, vreme de

secole, răul a trebuit să fie mărturisit la persoana întîi, într-un şuşotit obligatoriu şi fugitiv.

Dar cu începere de la un moment ce poate fi situat la sfîrşitul secolului al XVII-lea, acest mecanism a fost încadrat şi debordat de un altul, a cărui funcţionare era cu totul diferită. Înlănţuire administrativă şi nu religioasă; mecanism de înregistrare şi nu de iertare. Obiectivul urmărit era, cu toate acestea, identic. În parte cel puţin: punere în discurs a cotidianului, parcurgere a universului infim al iregularităţilor şi dezordinilor lipsite de importanţă. Însă mărturisirea nu mai joacă, acum, rolul eminent pe care i-l rezervase creştinismul. Pentru acest mod de control şi supraveghere sînt utilizate, în mod sistematic, nişte procedee vechi, pînă atunci, însă, strict localizate: denunţul, plîngerea, ancheta, raportul, turnătoria, interogatoriul. Şi tot ce se spune astfel se înregistrează în scris, se acumulează, constituie dosare şi arhive. Vocea unică, instantanee şi fără urmă a mărturisirii penitenţiale, care ştergea răul ştergîndu-se pe ea însăşi, este înlocuită de voci multiple, care se depun într-o enormă masă documentară şi constituie astfel, în timp, un fel de memorie în continuă creştere a tuturor relelor lumii. Răul minuscul al mizeriei şi al greşelii nu mai este trimis la cer prin confidenţa abia audibilă a mărturisirii; se acumulează pe pămînt sub formă de urme scrise. Un cu totul alt tip de raporturi se instaurează între putere, discurs şi cotidian, o cu totul altă manieră de a-l administra pe acesta din urmă şi de a-l formula. Ia naştere, pentru viaţa obişnuită, o nouă punere în scenă.

Primele sale instrumente, arhaice dar deja complicate, se cunosc: petiţiile, scrisorile cu sigiliu sau ordinele regale, închiderile diverse, rapoartele şi deciziile poliţiei. N-am să revin asupra acestor lucruri deja ştiute; ci doar asupra anumitor aspecte care pot să dea seamă de intensitatea stranie şi de un fel de frumuseţe pe care le degajă uneori aceste imagini grăbite în care nişte bieţi oameni au căpătat, pentru noi care-i privim de atît de departe, chipul infamiei. Scrisoarea cu sigiliu, internarea, prezenţa generalizată a poliţiei, toate acestea nu evocă, de obicei, decît despotismul unui monarh absolut. Dar trebuie să ne dăm seama că acest "arbitrariu" era un soi de serviciu public. "Ordinele regelui" nu cădeau la întîmplare, de sus în jos, ca nişte semne ale mîniei monarhului, decît în cazurile cele mai rare. În majoritatea cazurilor, ele erau solicitate împotriva cuiva de către anturajul acestuia, de către tatăl sau mama sa, de către una din rude, de către familia, fiii sau fiicele, vecinii săi, de către preotul locului uneori sau de vreun notabil; aceste ordine erau cerute cu insistenţă, ca şi cum ar fi

fost vorba de cine ştie ce crimă care ar fi meritat furia suveranului, pentru cîte o obscură poveste de familie: soţi batjocoriţi sau bătuţi, averi delapidate, conflicte de interese, tineri rebeli, escrocherii sau beţii şi toate abaterile de la buna-purtare. Scrisoarea cu sigiliu care trecea drept voinţa expresă şi particulară a regelui de a-l închide pe unul dintre supuşii săi fără a se urma căile justiţiei normale, nu era decît răspunsul la această cerere venită de jos. Ea nu era, însă, acordată de drept oricui o solicita; o anchetă trebuia s-o preceadă, pentru a judeca cu privire la întemeierea cererii; ea trebuia să stabilească dacă dezmăţul, beţia, violenţa sau libertinajul cu pricina meritau într-adevăr o internare, în ce condiţii şi pentru cît timp: sarcină a poliţiei, care strîngea, în acest scop, mărturii, delaţiuni şi întregul murmur suspect care creează ceaţă în jurul fiecăruia.

Sistemul scrisoare cu sigiliu-închidere nu a constituit decît un episod destul de scurt: nu mai mult de un secol şi limitat numai la Franţa. Ceea ce nu-l face să fie mai puţin important în istoria mecanismelor puterii. El nu asigură erupţia spontană a arbitrarului regal în elementul cel mai cotidian al vieţii. Îi asigură, mai curînd, distribuţia conform unor circuite complexe şi într-un întreg joc de cereri şi răspunsuri. Abuz al despotismului? Poate; totuşi, nu, în sensul în care monarhul ar abuza pur şi simplu de propria-i putere, ci în sensul că fiecare poate să se folosească pentru sine, pentru propriile sale scopuri şi împotriva celorlalţi, de enormitatea puterii absolute: un fel de punere la dispoziţie a mecanismelor suveranităţii, o posibilitate oferită celor dibaci să le capteze de a-i deturna efectele în propriul său avantaj. De aici, un anumit număr de consecinţe: suveranitatea politică ajunge să se insereze la nivelul cel mai elementar al corpului social; de la supus la supus – şi este vorba, uneori, de cei mai umili –, între membrii aceleiaşi familii, în relaţii de vecinătate, de interese, de meserie, de rivalitate, de ură şi dragoste, se poate profita, pe lîngă armele tradiţionale ale autorităţii şi supunerii, de resursele unei puteri politice care are forma absolutismului; fiecare, dacă ştie să joace jocul, poate deveni pentru celălalt un monarh teribil şi fără de lege: *homo homini rex*; un întreg lanţ politic vine să se intersecteze cu trama cotidianului. Această putere mai trebuie, însă, fie şi doar o clipă, însuşită, canalizată, captată şi îndreptată în direcţia dorită; este nevoie, pentru a te folosi de ea în propriul avantaj, s-o "seduci"; ea devine în acelaşi timp obiect al dorinţei şi obiect al seducţiei; e, aşadar, dezirabilă, şi aceasta exact în măsura în care ea este absolut de temut. Intervenţia unei puteri politice fără limite în raportul cotidian devine,

astfel, nu doar acceptabilă şi familiară, ci şi profund dorită, nu fără a deveni, ca urmare tocmai a acestui fapt, tema unei frici generalizate. Nu trebuie să ne mire această înclinaţie care, puţin cîte puţin, a deschis relaţiile de apartenenţă sau de dependenţă legate tradiţional de familie, spre controluri administrative şi politice. Şi nici faptul că puterea nemăsurată a regelui funcţionînd astfel în mijlocul pasiunilor, al furiilor, al mizeriilor şi ticăloşiilor a putut să devină, în ciuda sau mai degrabă tocmai din cauza utilităţii sale, obiect al detestării. Cei care se foloseau de scrisorile cu sigiliu şi regele care le acorda au fost prinşi în capcana complicităţii lor: primii au pierdut tot mai mult din forţa lor tradiţională în folosul unei puteri administrative; iar regele, tot amestecîndu-se zi de zi în atîtea uri şi intrigi, a început să fie el însuşi urît. Cum spunea ducele de Chaulieu, cred, în *Memoriile a două tinere căsătorite*[*], tăind capul regelui, Revoluţia Franceză i-a decapitat pe toţi taţii de familie.

Din toate acestea n-aş vrea să reţin pentru moment decît atît: o dată cu acest întreg dispozitiv al petiţiilor, scrisorilor cu sigiliu, internării, poliţiei, o infinitate de discursuri îşi va face apariţia, traversînd în toate direcţiile cotidianul şi ocupîndu-se, dar într-un mod absolut diferit de acela al mărturisirii, de răul minuscul al vieţilor lipsite de importanţă. În plasele puterii, de-a lungul unor circuite destul de complicate, vin să se prindă disputele între vecini, certurile dintre părinţi şi copii, neînţelegerile casnice, excesele de vin şi de sex, gîlcevile publice şi nenumărate pasiuni secrete. A existat ceva de forma unui imens şi omniprezent apel pentru punerea în discurs a tuturor acestor agitaţii şi a fiecăreia dintre aceste mărunte suferinţe. Începe să urce un murmur care nu se va opri: acela prin care variaţiile individuale de comportament, ruşinile şi secretele sînt oferite puterii de către discurs. Oarecarele încetează să mai aparţină tăcerii, rumorii trecătoare şi mărturisirii fugitive. Toate aceste lucruri care compun obişnuitul, detaliul lipsit de importanţă, obscuritatea, zilele fără glorie, viaţa comună pot şi trebuie să fie spuse – mai mult, scrise. Au devenit descriptibile şi transcriptibile, exact în măsura în care sînt străbătute de mecanismele unei puteri politice. Vreme îndelungată, nu meritaseră

---

[*] Aluzie la cuvintele ducelui de Chaulieu, reproduse în *Scrisoarea Domnişoarei de Chaulieu către Doamna de L'Estorade*, *in* H. de Balzac, *Mémoires de deux jeunes mariées*, Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 59: "Tăind capul lui Ludovic al XVI-lea, Revoluţia le-a tăiat capul tuturor taţilor de familie".

a fi spuse fără bătaie de joc decît gesturile celor mari; sîngele, naşterea şi fapta de vitejie erau singurele care dădeau dreptul la istorie. Iar dacă se întîmpla, totuşi, ca, uneori, cei umili să acceadă la un soi de glorie, era ca urmare a unei fapte extraordinare – strălucirea unei sfinţenii sau enormitatea unei nelegiuiri. Că poate să existe, în ordinea de zi cu zi, ceva de felul unui secret de spulberat, că neesenţialul poate fi, într-un anumit fel, important a rămas ceva absolut exclus pînă cînd, peste aceste turbulenţe minuscule, a venit să se aşeze privirea albă a puterii.

Apariţie, aşadar, a unei imense posibilităţi de discurs. O anumită cunoaştere cu privire la cotidian îşi are aici o parte cel puţin a originii sale şi, o dată cu ea, o grilă de inteligibilitate pe care Occidentul s-a arătat preocupat s-o aplice gesturilor noastre, modurilor noastre de a fi şi de a face. Pentru aceasta a fost, însă, nevoie de omniprezenţa deopotrivă reală şi virtuală a monarhului; a trebuit ca el să fie imaginat destul de aproape de toate aceste mizerii, destul de atent la cea mai mică dintre aceste dezordini pentru ca el să fie tot mai solicitat; a trebuit ca el însuşi să apară înzestrat cu un fel de ubicuitate fizică. În forma sa primă, acest discurs referitor la cotidian era în întregime întors către rege; i se adresa lui; trebuia să se strecoare în marile ritualuri ceremoniale ale puterii; trebuia să adopte forma acestora şi să le îmbrace semnele. Banalul nu putea fi spus, descris, observat, supravegheat şi calificat decît în interiorul unui raport de putere bîntuit de figura regelui – de puterea sa reală şi de fantasma forţei sale. De unde şi forma cu totul singulară a acestui discurs: el necesita un limbaj decorativ, imprecator sau rugător. Fiecare dintre aceste istorii de toate zilele trebuia spusă cu emfaza rarelor evenimente care sînt demne de a reţine atenţia monarhilor; marea retorică trebuia să îmbrace aceste afaceri de nimic. Nicicînd, mai tîrziu, mohorîta administraţie poliţienească sau dosarele medicinei sau ale psihiatriei nu vor mai regăsi astfel de efecte de limbaj. Uneori, un edificiu verbal somptuos pentru a povesti o ticăloşie obscură sau o intrigă măruntă; alteori, cîteva fraze scurte fulgerîndu-l pe un mizerabil şi rearuncîndu-l imediat în bezna sa; sau prelunga relatare a necazurilor povestite după modelul rugăminţii şi al umilinţei: discursul politic al banalităţii nu putea fi decît solemn.

Se mai produce însă, în aceste texte, şi un alt efect de disparitate. Se întîmpla de multe ori ca solicitările de internare să fie făcute de oameni de condiţie foarte joasă, puţin sau deloc alfabetizaţi; ei înşişi, cu puţinele lor cunoştinţe sau, în locul lor, un scrib mai mult sau mai puţin priceput compuneau cum puteau şi ei formulările şi turnurile de

frază pe care le considerau a se impune atunci cînd te adresezi regelui sau celor mari, şi le amestecau cu cuvinte stîngace şi violente, expresii necioplite prin care ei îşi imaginau, desigur, că dau mai multă forţă şi mai mult adevăr solicitărilor lor; atunci, în fraze solemne şi dislocate, alături de cuvinte ininteligibile răsar expresii aspre, stîngace, rău sunătoare; în limbajul obligatoriu şi ritualic se întreţes nerăbdările, furiile, turbările, pasiunile, ranchiunile şi revoltele. O anumită vibraţie şi nişte intensităţi sălbatice dau peste cap regulile acestui discurs afectat şi se fac auzite cu propriile lor moduri de a se rosti. Aşa vorbeşte, de pildă, nevasta lui Nicolas Bienfait: ea "îşi ia libertatea de a-i expune Monseniorului că numitul Nicolas Bienfait, căruţaş de remiză, este un om foarte destrăbălat care o omoară cu bătaia şi care vinde totul, făcînd deja să moară cele două neveste ale sale, dintre care primeia i-a ucis copilul în corp, a doua după ce i-a vîndut şi mîncat totul, datorită tratamentului rău, a făcut-o să moară de langoare, ajungînd să vrea s-o stranguleze cu o zi înainte de a muri... Celei de-a treia vrea să-i mănînce inima friptă, nemaisocotind alte multe omoruri pe care le-a comis; Monseniore, mă arunc la picioarele Majestăţii Voastre pentru a implora Mila Voastră. Sper că în bunătatea Voastră îmi veţi face dreptate, căci viaţa fiindu-mi ameninţată clipă de clipă, n-am să încetez să mă rog la Domnul să vă ţină sănătos..."

Documentele adunate de mine aici sînt omogene; şi riscă să pară monotone. Toate funcţionează, însă, în mod disparat. Disparitate între lucrurile povestite şi modul de a le spune; disparitate între cei care se plîng şi se cerşesc şi cei care au toată puterea asupra lor; disparitate între ordinea minusculă a problemelor ridicate şi enormitatea puterii puse în operă; disparitate între limbajul ceremoniei şi al puterii şi limbajul furiilor şi al neputinţelor. Sînt nişte texte care trag cu ochiul către Racine, Bossuet sau Crébillon; dar ele poartă în sine o întreagă turbulenţă populară, o întreagă mizerie şi violenţă, o întreagă "josnicie", cum se spunea pe atunci, pe care nici o literatură din acea epocă n-ar fi putut s-o adăpostească. Ele fac să apară calici, sărmani sau doar mediocri pe scena unui ciudat teatru în care aceştia adoptă posturi, turnuri ale vocii, grandilocvenţe şi se îmbracă în zdrenţe de postav, care le sînt necesare dacă vor să li acorde atenţie pe scena puterii. Ei duc, uneori, cu gîndul la o biată trupă de măscărici care s-ar împopoţona cît se poate cu nişte straie altădată somptuoase pentru a juca în faţa unui public de bogaţi care îşi va bate joc de ei. Cu mica diferenţă că aceştia îşi joacă propria viaţă, în faţă unor potentaţi care pot să decidă în privinţa ei. Nişte personaje coborîte din Céline care

doresc să se facă auzite la Versailles.

Va veni o zi în care toată această disparitate va dispărea. Puterea care se va exercita la nivelul vieții cotidiene nu va mai fi aceea a unui monarh apropiat și îndepărtat, atotputernic și capricios, sursă a tot ce-i justiție și obiect al oricărui fel de seducție, în același timp principe politic și forță magică; ea se va constitui dintr-o rețea fină, diferențiată, continuă, care va lega instituțiile diferite ale justiției, poliției, medicinei, psihiatriei. Iar discursul care se va forma atunci nu va mai avea veche teatralitate artificială și stîngace; se va dezvolta într-un limbaj care se va pretinde acela al observației și al neutralității. Banalul va fi analizat prin grila eficace dar cenușie a Administrației, a jurnalismului și al științei; dacă nu cumva vom merge să-i căutăm splendorile ceva mai departe, în literatură. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ne aflăm în epoca încă aspră și barbară în care toate aceste mediații nu există; corpul mizerabililor este pus să înfrunte direct corpul regelui, agitația lor să se confrunte cu ceremoniile sale; nu există nici limbaj comun, ci o ciocnire între strigăte și ritualuri, între dezordini ce se vor rostite și rigoarea formelor ce trebuie respectată. De aici, pentru noi, care privim de departe această primă apariție a cotidianului în codul politicului, fulgurații ciudate, ceva strident și intens, care se va pierde ulterior, atunci cînd aceste lucruri și acești oameni vor fi transformați în "afaceri", fapte diverse sau cazuri.

*

Moment important acesta, al unei societăți care a acordat cuvinte, turnuri și fraze, ritualuri de limbaj masei anonime a oamenilor pentru ca aceștia să poată să vorbească despre ei înșiși – să vorbească public și sub tripla condiție ca acest discurs să fie adresat și pus în circulație în interiorul unui dispozitiv de putere bine definit, ca el să determine apariția fundalului pînă atunci abia perceptibil al existențelor și ca pornind de la acest război infim al pasiunilor și intereselor, el să ofere puterii posibilitatea unei intervenții suverane. Urechea lui Denys era o mică mașină elementară în comparație cu aceasta. Ca și cum puterea ar fi ușoară și facil, desigur, de distrus, dacă n-ar face decît să supravegheze, să spioneze, să surprindă, să interzică și să pedepsească; ea, însă, incită, suscită, produce; nu este doar un ochi și o ureche; îi face pe oameni să acționeze și să vorbească.

Această mașinărie a fost fără doar și poate importantă pentru constituirea unor domenii de cunoaștere. Ea nu este străină nici de un

nou regim al literaturii. Nu vreau să spun că scrisoarea cu sigiliu s-ar afla la originea unor forme literare inedite, ci că la răscrucea secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, raporturile dintre discurs, putere, viaţa cotidiană şi adevăr s-au legat într-un nou fel, în care literatura era şi ea implicată.

Fabula, în funcţie de sensul cuvîntului, este ceea ce merită a fi spus. Vreme îndelungată, în societatea occidentală, viaţa de zi cu zi n-a putut să acceadă la discurs decît străbătută şi transfigurată de fabulos; trebuia să fie scoasă din ea însăşi prin eroism, fapta de vitejie, aventuri, Providenţă şi graţie, eventual nelegiuire; trebuia să fie marcată cu o tuşă de imposibil. Abia atunci devenea dicibilă. Ceea ce o făcea inaccesibilă îi permitea să funcţioneze ca lecţie şi ca exemplu. Cu cît o povestire era mai neobişnuită, cu atît forţa ei de a vrăji şi de a convinge era mai mare. În acest joc al "fabulosului exemplar", indiferenţa faţă de adevărat şi de fals era, prin urmare, fundamentală. Iar dacă se întîmpla ca mediocritatea realului să fie povestită pentru ea însăşi, nu era decît pentru a provoca un efect de caraghioslîc: simplul fapt de a vorbi despre aşa ceva provoca rîsul.

Începînd cu secolul al XVII-lea, Occidentul a asistat la naşterea unei întregi "fabule" a vieţii obscure din care fabulosul a fost exclus. Imposibilul sau derizoriul au încetat să mai fie condiţia sub care obişnuitul putea fi povestit. Ia naştere o artă a limbajului a cărei sarcină nu mai este aceea de a cînta improbabilul, ci de a face să apară ceea ce nu apare – nu poate sau nu trebuie să apară: să spună ultimele trepte, cele mai mărunte, ale realului. În momentul în care are loc instaurarea unui dispozitiv pentru a se forţa spunerea "infimului", ceea ce nu se spune, ceea ce nu merită nici o glorie, "infamul" deci, se formează un nou imperativ, care va constitui ceea ce am putea să numim etica imanentă a discursului literar occidental: funcţiile sale ceremoniale vor dispărea treptat; sarcina lui nu va mai fi aceea de a manifesta în chip sensibil strălucirea mult prea vizibilă a forţei, a graţiei, a erotismului, a puterii; ci de a căuta ceea ce este cel mai greu de surprins, cel mai ascuns, cel mai dificil de spus şi de arătat, pînă la urmă cel mai interzis şi mai scandalos. Un soi de poruncă de a scoate din bîrlog latura cea mai nocturnă şi mai cotidiană a existenţei (fie şi cu riscul de a descoperi, uneori, în ea figurile solemne ale destinului) va trasa ceea ce constituie panta de evoluţie a literaturii cu începere din secolul al XVII-lea, de cînd ea a început să fie literatură în sensul modern al cuvîntului. Mai mult decît o formă specifică, decît o relaţie esenţială cu forma, tocmai această constrîngere, era să spun această

morală este cea care o caracterizează şi i-a adus pînă la noi imensa mişcare: obligaţia de a spune cele mai comune dintre secrete. Literatura nu rezumă la ea însăşi această mare politică, această mare etică discursivă; şi nici nu se reduce în întregime la ea; dar îşi are în această politică şi etică locul său şi condiţia sa de existenţă.

De unde şi dublul său raport cu adevărul şi cu puterea. În vreme ce fabulosul nu poate să funcţioneze decît într-o indecizie între adevărat şi fals, literatura se instaurează printr-o decizie de ne-adevăr: ea se prezintă în mod explicit pe ea însăşi ca artificiu, dar angajîndu-se să producă efecte de adevăr recognoscibile ca atare; importanţa acordată, în epoca clasică, naturalului şi imitaţiei reprezintă, neîndoielnic, una din primele maniere de a formula această funcţionare "în adevăr" a literaturii. Ficţiunea a înlocuit, aşadar, fabulosul, romanul se eliberează de romanesc şi nu se va dezvolta decît eliberîndu-se cît mai complet de el. Literatura face, aşadar, parte din marele sistem de constrîngeri prin care Occidentul a silit cotidianul să intre în discurs; locul său este, însă, unul special: în îndîrjirea ei de a căuta cotidianul sub el însuşi, de a depăşi limitele, de a spulbera cu brutalitate sau insidios secretele, de a deplasa regulile şi codurile, de a spune inavuabilul, ea va tinde, prin urmare, să se plaseze în afara legii sau, măcar, de a lua asupra ei însăşi povara scandalului, a transgresiunii şi a revoltei. Mai mult decît oricare altă formă de limbaj, ea rămîne discursul "infamiei": ei îi revine sarcina de a spune indicibilul extrem – răul maxim, secretul suprem, intolerabilul, neruşinatul. Fascinaţia pe care le exercită, de ani şi ani de zile, una asupra alteia psihanaliza şi literatura este, din acest punct de vedere, semnificativă. Dar nu trebuie să uităm că această poziţie cu totul singulară a literaturii nu este decît efectul unui anumit dispozitiv de putere care traversează, în Occident, economia discursului şi strategiile adevărului.

Spuneam, la început, că mi-ar plăcea ca aceste texte să fie citite asemeni unor "nuvele". Era, desigur, exagerat spus; nici una nu va egala vreodată cea mai măruntă povestire al lui Cehov, Maupassant sau James. Nici "cvasi-", nici "sub-literatură", aceste texte nu reprezintă nici măcar schiţa unui gen; ci, în dezordine, zgomot şi chin, lucrarea puterii asupra vieţilor, şi discursul care se naşte de aici. *Manon Lescaut*[*] povesteşte una dintre istoriile care urmează.

---

[*] A.F. Prévost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lascaut*, Amsterdam, 1733.

ÎNCORPORAREA SPITALULUI ÎN TEHNOLOGIA MODERNĂ

În ce moment a început spitalul să fie considerat ca un instrument terapeutic, altfel spus ca un instrument de intervenţie în maladie, ca un instrument capabil, prin el însuşi şi prin fiecare dintre efectele sale, să îngrijească un bolnav?

Spitalul ca instrument terapeutic este, într-adevăr, un concept relativ modern, dat fiind că datează de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. În jurul anului 1760 şi-a făcut apariţia ideea că spitalul putea şi trebuia să fie un instrument menit a-l vindeca pe bolnav. Acest lucru se petrece prin intermediul unei noi practici: vizita şi observarea sistematică şi comparată a spitalelor.

În Europa, asistăm la începutul unei serii de călătorii de studii. Printre acestea, cea a englezului Howard*, care a străbătut spitalele şi închisorile continentului între 1775 şi 1780; ca şi cea a francezului Tenon**, trimis la cererea Academiei de Ştiinţe, în momentul cînd se punea problema reconstrucţiei stabilimentului Hôtel-Dieu din Paris.

Aceste călătorii de studii prezentau mai multe caracteristici:

1) Finalitatea lor era aceea de a defini, pe baza unei anchete, un program de reformă sau de reconstrucţie al spitalelor. Atunci cînd Academia de Ştiinţe s-a hotărît să-l trimită pe Tenon în diferite ţări europene ca să ancheteze cu privire la situaţia spitalelor, acesta a scris următoarea frază care mi se pare foarte importantă: "Spitalele deja existente trebuie să permită evaluarea meritelor şi defectelor noului spital".

---

* J. Howard, *The State of Prisons in England and Wales*, London, Warrington, 2 vol., 1777-1780 (*État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force*, trad. fr. J.P. Bérenger, Paris, Lagrange, 2 vol., 1788).

** J.-R. Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, Royez, 1788.

Se consideră, atunci, că nici o teorie medicală nu este suficientă în ea însăşi pentru a defini un program spitalicesc. În plus, nici un plan arhitectural abstract nu este în măsură să ofere formula spitalului bun. Este vorba, într-adevăr, despre o problemă complexă, ale cărei efecte şi consecinţe nu sînt foarte bine cunoscute. Spitalul acţionează asupra bolilor, poate uneori să le agraveze, să le multiplice sau, din contră, să le atenueze.

Numai o critică empirică asupra acestui obiect nou care este spitalul, interogat şi izolat într-un mod cu totul nou, va putea să ofere ideea unui program modern de construire a spitalelor. Spitalul încetează, prin urmare, să mai fie o simplă figură arhitecturală, făcînd de-aici înainte parte dintr-un fapt medico-spitalicesc care se cere studiat la fel ca şi climatele, maladiile etc.

2) Aceste anchete furnizează puţine detalii cu privire la aspectul exterior al spitalului şi la structura generală a edificiului. Nu era vorba de nişte descrieri de monumente, asemănătoare celor pe care le întocmeau clasicii călători din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci de nişte descrieri funcţionale. Howard şi Tenon dădeau, într-adevăr, seamă de numărul de bolnavi per spital, de relaţia dintre numărul pacienţilor şi numărul paturilor, de spaţiul util al instituţiei, de mărimea şi înălţimea sălilor, de cantitatea de aer de care dispunea fiecare bolnav şi, în sfîrşit, de rata mortalităţii şi a vindecării.

Ei căutau, de asemenea, să determine relaţiile care puteau să existe între fenomenele patologice şi condiţiile proprii fiecărui stabiliment în parte. Astfel, Tenon cerceta care erau condiţiile particulare în care erau cel mai bine îngrijite cazurile spitalizate pentru răni şi care erau, pentru răniţi, împrejurările cele mai puţin favorabile. În felul acesta, el stabilea o corelaţie între rata crescută a mortalităţii printre răniţi şi proximitatea cu bolnavii atinşi de febră malignă, cum se spunea pe atunci. El demonstra, totodată, că rata mortalităţii parturientelor creştea atunci cînd acestea erau internate într-o încăpere situată deasupra răniţilor.

La fel studia Tenon şi traiectele, deplasările, mişcările din interiorul spitalului, în special parcursurile urmate de lenjeria curată, de cearşafuri, de lenjeria murdară, de prosoapele folosite de răniţi etc. El încerca să determine cine transporta acest material, unde-l ducea, unde era el spălat, cui îi era distribuit. După părerea lui, aceste parcursuri explicau diferite fapte patologice caracteristice spitalelor.

El mai analiza, totodată, şi de ce trepanaţia, una dintre operaţiile cel mai frecvent practicate în acea epocă, se desfăşura mult mai bine la

spitalul englez din Bethleem decît la Hôtel-Dieu din Paris. Existau cumva factori interni din structura spitalicească și din modul de repartizare a bolnavilor care explicau această situație? Întrebarea se punea în funcție de situarea sălilor, de repartizarea lor, de transportul lenjeriei murdare.

3) Autorii acestor descrieri funcționale a organizării medico-spațiale a spitalului nu erau, cu toate acestea, arhitecți. Tenon era medic, și în această calitate l-a desemnat Academia de Științe să viziteze spitalele. Și chiar dacă Howard nu era medic, el a fost, totuși, un precursor al filantropilor și deținea o competență aproape socio-medicală.

Așa a apărut un nou mod de a vedea spitalul, conceput ca un mecanism care trebuie să îngrijească și, pentru aceasta, trebuind, mai întîi, să îndrepte efectele patologice pe care el putea să le producă.

S-ar putea afirma că acest lucru nu este nou, că de multă vreme spitalele se consacrau îngrijirii bolnavilor; se poate afirma că ceea ce se descoperă în secolul al XVIII-lea este faptul că spitalele nu vindecă atît cît ar trebui; că nu este vorba de altceva decît de o rafinare a exigențelor clasice cu privire la instrumentul spitalicesc.

Aș vrea să formulez o serie de obiecții la această ipoteză. Spitalul care funcționa în Europa de pe vremea Evului Mediu nu constituia cîtuși de puțin o modalitate de a vindeca și nici măcar nu fusese conceput pentru aceasta. În istoria îngrijirilor oferite bolnavului în Occident au existat, în realitate, două categorii distincte care nu se suprapuneau, care se întîlneau deseori, dar care erau fundamental diferite: medicina și spitalul.

Spitalul ca instituție importantă, esențială chiar pentru viața urbană a Occidentului cu începere din Evul Mediu, nu este o instituție medicală. În acea epocă, medicina nu este o profesiune spitalicească. Este important să reținem această situație pentru a înțelege inovația pe care o reprezintă introducerea, în secolul al XVIII-lea, a unei medicini spitalicești sau a unui spital medico-terapeutic. Voi încerca să arăt diferența dintre aceste două categorii pentru a situa această inovație.

Înainte de secolul al XVIII-lea, spitalul era în primul rînd o instituție de asistență pentru cei săraci. El era, totodată, și o instituție de separare și de excludere. Săracul, ca atare, avea nevoie de asistență; ca bolnav, el era purtătorul unei maladii pe care risca s-o propage. Pe scurt, era periculos. De aici, existența necesară a spitalului, atît pentru a strînge bolnavii la un loc, cît și pentru a-i feri pe ceilalți de pericolul pe care ei îl reprezentau. Pînă în secolul al XVIII-lea, personajul ideal

al spitalului nu era, aşadar, bolnavul, cel care trebuia îngrijit, ci săracul, care era deja muribund. Este vorba, în acest din urmă caz, de o persoană care necesită o asistenţă materială şi spirituală, care are nevoie să primească ultimul ajutor şi ultimul sacrament. Aceasta era funcţia esenţială a spitalului.

Se spunea pe atunci – nu fără motiv – că spitalul era un loc unde veneai ca să mori. Personalul spitalicesc nu se străduia să-l îngrijească pe bolnav, ci să-i obţină mîntuirea. Era un personal caritativ (alcătuit din membri ai bisericii şi din laici) care munceau la spital pentru a face operă de mizericordie şi a se asigura, astfel, de mîntuirea viitoare. Prin urmare, instituţia servea la salvarea sufletului celui bolnav în clipa morţii, ca şi al personalului care-l îngrijea. El exercita o funcţie de trecere de la viaţă spre moarte, de salvare spirituală, mult mai mult decît o funcţie materială, şi aceasta separîndu-i pe indivizii periculoşi de restul populaţiei.

Pentru studierea semnificaţiei generale a spitalului în Evul Mediu şi în timpul Renaşterii, trebuie citită *Cartea vieţii active de la Hôtel-Dieu**, scrisă de un parlamentar, care a fost administrator al acestui stabiliment, într-o limbă plină de metafore – un soi de *Roman de la rose* al spitalizării –, dar care reflectă cît se poate de bine amestecul dintre funcţiile de asistenţă şi cele de conversie spirituală ce incumbau pe atunci spitalului.

Acestea erau caracteristicile spitalului pînă la începutul secolului al XVIII-lea. Spitalul general, loc de internare în care se înghesuiau şi se amestecau bolnavi, nebuni, prostituate etc., continuă să fie, la jumătatea secolului al XVII-lea, un soi de instrument mixt de excludere, de asistenţă şi de conversie spirituală care ignoră funcţia medicală.

În ceea ce priveşte practica medicală, nici unul dintre elementele care o integrau şi îi slujeau ca justificare ştiinţifică nu o predestinau să fie o medicină spitalicească. Medicina medievală, şi încă cea din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, era profund individualistă, individualistă pentru medic, căruia i se recunoştea condiţia după o iniţiere asigurată de corporaţia medicală însăşi. Ea cuprindea o stăpînire a textelor şi transmiterea unor formule mai mult sau mai puţin secrete. Experienţa spitalicească nu făcea parte din formarea ritualică a medicului.

---

* Maître Jehan Henri (cantor la Notre-Dame şi preşedinte al Camerei de anchete din Parlament), *Le Livre de vie active des religieuses de Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1480.

Intervenția medicului în cazul bolii gravita în jurul conceptului de criză. Medicul trebuia să observe boala și pe bolnav încă de la apariția primelor simptome pentru a determina momentul în care urma să se producă criza. Criza reprezenta momentul cînd în bolnav se înfruntau natura sa sănătoasă și răul care îl lovise. În această luptă între natură și boală, medicul trebuia să observe semnele, să prevadă evoluția și să favorizeze, pe cît posibil, triumful sănătății și al naturii asupra bolii. În cură, intrau în joc natura, boala și medicul. În această luptă, medicul îndeplinea o funcție de predicție, de arbitru și de aliat al naturii împotriva bolii. Acest soi de bătălie sub forma căreia se desfășura cura nu putea să se deruleze decît printr-o relație individuală între medic și bolnav. Ideea unei largi serii de observații, culese înăuntrul spitalului, care să permită reliefarea caracteristicilor generale ale unei maladii și ale elementelor sale particulare etc. nu făcea parte din practica medicală.

Nimic, astfel, din practica medicală a epocii nu permitea organizarea cunoștințelor spitalicești. Și nici organizarea spitalului nu permitea intervenția medicinei. Drept urmare, pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, spitalul și medicina vor rămîne două domenii separate. Dar cum s-a produs transformarea, cum, adică, s-a "medicalizat" spitalul și cum s-a ajuns la medicina spitalicească?

Principalul factor al acestei transformări nu l-a constituit căutarea unei acțiuni pozitive a spitalului asupra bolnavului și bolii, ci pur și simplu anularea efectelor negative ale spitalului. Nu era vorba în primul rînd de o medicalizare a spitalului, ci de purificarea lui de efectele sale nocive, de dezordinea pe care o prilejuia. Prin dezordine se înțelege, în acest caz, maladiile pe care această instituție putea să le producă la persoanele internate și să le propage în orașul în care se afla aceasta. Spitalul constituia, astfel, un focar permanent de dezordine economică și socială.

Această ipoteză a unei "medicalizări" a spitalului prin eliminarea dezordinii pe care el o producea este confirmată de faptul că cea dintîi mare organizare spitalicească a Europei a apărut în secolul al XVII-lea, mai cu seamă în spitalele maritime și militare. Punctul de plecare al reformei spitalicești nu a fost spitalul civil, ci spitalul maritim, care era un loc de dezordine economică. Într-adevăr, plecînd de la el se organiza traficul de mărfuri, de obiecte prețioase și alte materii rare ce proveneau din colonii. Traficantul care se prefăcea că este bolnav era condus la spital încă de la debarcare. Aici, el ascundea obiectele pe care le sustrăgea, în felul acesta, controlului economic al vămii. Marile

spitale maritime din Londra, Marsilia sau La Rochelle deveneau, astfel, locul unui vast trafic împotriva căruia protestau autoritățile fiscale.

Astfel, deci, cel dintîi regulament spitalicesc care apare în secolul al XVII-lea se referă la inspectarea lăzilor pe care marinarii, medicii și farmaciștii le păstrau în spitale. Începînd cu acest moment, cuferele puteau fi inspectate și se putea înregistra conținutul lor. Dacă se găseau mărfuri destinate contrabandei, proprietarii erau imediat pedepsiți. Astfel își face apariția, în acest regulament, o primă anchetă economică.

În plus, o altă problemă apare în aceste spitale maritime și militare: aceea a carantinei, adică a bolilor epidemice pe care puteau să le aducă persoanele care debarcau. Lazareturile instalate, de pildă, la Marsilia și La Rochelle constituiau un soi de spital perfect. E însă vorba, în primul rînd, de un tip de spitalizare ce nu concepe spitalul ca pe un instrument de cură, ci mai degrabă ca pe un mijloc de a împiedica apariția unui focar de dezordine economică și medicală.

Dacă spitalele maritime și militare au devenit modele ale reorganizării spitalicești e, așadar, pentru că, o dată cu mercantilismul, reglementările economice au devenit mai stricte. Dar și pentru că valoarea omului creștea de fiecare dată mai mult. Într-adevăr, tocmai aceasta e epoca în care formarea individului, capacitatea și aptitudinile sale au început să aibă un preț pentru societate.

Să luăm exemplul armatei. Pînă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, nu exista nici o dificultate în a recruta soldați. Era suficient să deții niște mijloace financiare. Existau, în Europa, șomeri, vagabonzi, mizerabili dispuși să se înroleze în armata indiferent cărei puteri, naționale sau religioase. La sfîrșitul secolului al XVII-lea, introducerea puștii face ca armata să devină mult mai tehnică, mai subtilă și mai costisitoare. Pentru a deprinde mînuirea unei puști, este nevoie de o ucenicie, de manevre, de instrucții. În felul acesta, prețul unui soldat ajunge să-l întreacă pe acela al unui simplu muncitor, iar costul armatei se transformă într-un capitol bugetar important pentru toate țările. Iată de ce, atunci cînd un soldat este format, el nu poate fi lăsat să moară. Dacă moare, acest lucru trebuie să se întîmple într-o bătălie, ca soldat, nu din pricina unei maladii. Nu trebuie să uităm că, în secolul al XVII-lea, rata mortalității soldaților era foarte ridicată. Cu titlu de exemplu, o armată austriacă ce a plecat din Viena spre Italia a pierdut cinci șesimi din efectivul său înainte de a ajunge la locul luptei. Aceste pierderi cauzate de boli, epidemii și dezertări

constituiau o problemă relativ curentă.

Plecînd de la această transformare tehnică a armatei, spitalul militar devine o problemă tehnică şi militară importantă: 1) oamenii din spitalul militar trebuiau supravegheaţi să nu dezerteze deoarece fuseseră formaţi la un cost ridicat; 2) ei trebuiau îngrijiţi ca să nu moară de boală; 3) trebuia, în sfîrşit, să nu se ajungă ca, o dată restabiliţi, ei să mimeze boala pentru a rămîne în camere etc.

A apărut, în consecinţă, o reorganizare administrativă şi politică: un control nou al autorităţii în incinta spitalului militar. La fel s-a întîmplat şi cu spitalul maritim cu începere din momentul în care tehnica maritimă a devenit mai complexă şi cînd nici aici nu se mai putea accepta pierderea unei persoane formate la un cost ridicat.

Cum s-a realizat această reorganizare a spitalului? Reamenajarea spitalelor maritime şi militare nu se bazează pe o tehnică medicală, ci în primul rînd pe o tehnologie pe care am putea s-o calificăm drept politică, şi anume disciplina.

Disciplina este o tehnică de exercitare a puterii care n-a fost, la drept vorbind, inventată, ci mai curînd elaborată de-a lungul secolului al XVIII-lea. Într-adevăr, ea existase de-a lungul istoriei, în Evul Mediu şi chiar în Antichitate. Din acest punct de vedere, mănăstirile constituie un exemplu de loc al puterii înăuntrul căruia domnea un sistem disciplinar. Sclavia şi marile companii sclavagiste existente în coloniile spaniole, engleze, franceze, olandez etc. erau şi ele nişte modele de mecanisme disciplinare. Dacă am merge pînă la legiunea romană, am găsi şi acolo un model de disciplină.

Mecanismele disciplinare datează, astfel, din vremuri vechi, dar ele apar izolate şi fragmentate pînă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, cînd puterea disciplinară se perfecţionează, transformîndu-se într-o nouă tehnică de gestionare a omului. Se vorbeşte frecvent despre invenţiile tehnice ale secolului al XVII-lea – tehnologia chimică, metalurgia etc. –, dar nu se spune nimic despre invenţia tehnică reprezentată de acest nou mod de a guverna omul, de a-i controla multiplele sale aspecte, de a le utiliza la maximum şi de a ameliora produsul util al muncii sale, al activităţilor sale graţie unui sistem de putere care permite controlul lor. În marile fabrici care încep să apară, în armată, în şcoli, cînd în întreaga Europă se observă marile progrese ale alfabetizării, apar aceste noi tehnici de putere care constituie marile invenţii ale secolului al XVII-lea.

Plecînd de la exemplul şcolii şi de la acela al armatei, ce anume vedem apărînd în această epocă?

1) O artă a repartizării spaţiale a indivizilor. În armata secolului al XVII-lea, indivizii sînt îngrămădiţi, formează un conglomerat, cu cei mai puternici şi mai capabili înainte şi cu cei care nu ştiu să lupte, sînt laşi şi ameninţă să fugă, pe flancuri sau în mijloc. Forţa unui corp militar rezida, atunci, în efectul de densitate al acestei mase umane.

În secolul al XVIII-lea, din contră, începînd din momentul cînd soldatul primeşte o puşcă, este necesară studierea distribuţiei indivizilor cu scopul de a-i plasa convenabil acolo unde eficacitatea lor va putea să fie maximă. Disciplina militară începe din momentul cînd un soldat este învăţat cum să se plaseze, cum să se deplaseze, cum să fie acolo unde trebuie să fie.

În şcolile secolului al XVII-lea, la fel, elevii sînt înghesuiţi. Profesorul îl chema pe unul dintre ei, îi ţinea cîteva minute un curs, după care îl trimitea la loc şi-l chema pe altul, şi tot aşa. Învăţămîntul colectiv oferit tuturor elevilor în mod simultan presupunea o repartizare spaţială a clasei.

Disciplina este, mai presus de orice, o analiză a spaţiului; individualizarea prin intermediul spaţiului, plasarea corpurilor într-un spaţiu individualizat este cea care permite clasificarea şi combinarea.

2) Disciplina nu îşi exercită controlul asupra rezultatului unei acţiuni, ci asupra dezvoltării acesteia. În fabricile de tip corporativ ale secolului al XVII-lea, ceea ce se cerea de la muncitor şi de la maistru era fabricarea unui produs înzestrat cu calităţi particulare. Modul de a fabrica aceste produse depindea de ceea ce se transmitea de la o generaţie la alta. Controlul nu afecta modul de producţie. În mod asemănător, un soldat era învăţat cum să se bată, cum să fie mai tare decît adversarul în lupta individuală sau pe cîmpul de luptă.

Cu începere din secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat o artă a corpului uman. Se începe prin a se observa mişcările executate, prin a se determina care dintre ele sînt cele mai eficace, mai rapide şi mai potrivite. Aşa îşi face apariţia, în fabrici, faimosul şi sinistrul personaj al contramaistrului, însărcinat să observe nu dacă se munceşte, ci cum s-ar putea munci mai repede şi cu mişcări mai bine adaptate. În armată îşi fac apariţia subofiţerul şi, o dată cu el, exerciţiile, manevrele şi descompunerea mişcărilor în timp. Celebru regulament al infanteriei, care asigură victoria lui Frederic de Prusia, cuprinde o serie de mecanisme de conducere a mişcărilor corpului.

3) Disciplina este o tehnică de putere care implică o supraveghere constantă şi continuă a indivizilor. Nu este suficient ca aceştia să fie observaţi din cînd în cînd sau să se vadă dacă ceea ce fac

corespunde regulilor. Ei trebuie supravegheaţi neîncetat pentru ca activitatea să se realizeze, trebuie supuşi unei piramide permanente de supraveghere. Aşa şi-au făcut apariţia, în armată, o serie continuă de grade, care merg de la general pînă la simplul soldat, şi un sistem de inspecţii, treceri în revistă, parade, defilări etc. care permite observarea în permanenţă a fiecărui individ.

4) Disciplina presupune un registru permanent: adnotări cu privire la individ, relatarea evenimentelor, element disciplinar, comunicarea informaţiilor către eşaloanele superioare astfel încît nici un amănunt să nu scape vîrfului ierarhiei.

În sistemul clasic, exerciţiul puterii era confuz, global şi discontinuu. Era vorba de puterea suverană asupra unor grupuri integrate pe familii, cetăţi, parohii, adică pe unităţi globale. Nu era vorba de o putere acţionînd continuu asupra individului.

Disciplina reprezintă ansamblul de tehnici în virtutea cărora sistemele de putere au ca obiectiv şi ca rezultat singularizarea indivizilor. Ea constituie puterea de individualizare al cărei instrument fundamental constă în examen. Examenul este supravegherea permanentă, clasificatoare, care permite repartizarea indivizilor, judecarea, evaluarea, localizarea şi, astfel, utilizarea lor la maximum. Prin intermediul examenului, individualitatea devine un element pentru exercitarea puterii.

Introducerea unor mecanisme disciplinare în spaţiul dezordonat al spitalului avea să permită medicalizarea acestuia. Toate cele expuse pînă acum explică de ce spitalul a fost disciplinat: motivele economice, valoarea atribuită individului, dorinţa de a se evita propagarea epidemiilor explică controlul disciplinar la care sînt supuse spitalele. Dar dacă această disciplină îmbracă un caracter medical, dacă această putere disciplinară este încredinţată medicului, acest fapt se datorează unei transformări a cunoaşterii medicale. Formarea unei medicini spitaliceşti se cuvine atribuită, pe de o parte, introducerii disciplinei în spaţiul spitalicesc şi, pe de altă parte, transformării pe care o înregistrează în această epocă practicarea medicinei.

În sistemul epistemic şi epistemologic al secolului al XVIII-lea, marele model de inteligibilitate al maladiilor îl reprezintă botanica, mai exact clasificarea lui Linné. Aceasta implică necesitatea de a gîndi maladiile ca pe un fenomen natural. Ca şi pentru plante, există, în cazul bolilor, specii diferite, caracteristici observabile, tipuri de evoluţie. Boala este natura, însă o natură datorată acţiunii particulare a mediului asupra individului. Atunci cînd persoana sănătoasă este

supusă unor acţiuni ale mediului, ea serveşte drept punct de sprijin pentru boală, fenomen-limită al naturii. Aerul, apa, alimentaţia, regimul general de viaţă constituie bazele pe care se dezvoltă, într-un individ, diferitele tipuri de boli.

În această perspectivă, cura este dirijată de o intervenţie medicală care nu vizează să atingă boala propriu-zisă, ca în medicina crizei, ci, aproape în marginea bolii şi a organismului, care se orientează spre mediul ambiant: aerul, apa, temperatura, regimul, alimentaţia etc. O medicină a mediului este cea care se constituie, în măsura în care boala este considerată un fenomen natural care ascultă de nişte legi naturale.

Iată de ce tocmai în articularea acestor două procese – deplasarea intervenţiei medicale şi aplicarea disciplinei la spaţiul spitalicesc – se întîlneşte originea spitalului medical. Aceste două fenomene, de origine diferită, aveau să poată să se întîlnească graţie introducerii unei discipline spitaliceşti a cărei funcţie era aceea de a garanta anchetele, supravegherea, aplicarea disciplinei în lumea dezordonată a bolnavilor şi a bolilor şi, în sfîrşit, de a transforma starea locului care îi cuprindea pe bolnavi. Totodată, aceştia au fost individualizaţi şi repartizaţi într-un spaţiu în care puteau fi supravegheaţi şi în care puteau fi notate evenimentele care aveau loc; s-au modificat, în egală măsură, aerul pe care aceştia îl respirau, temperatura ambiantă, apa potabilă, regimul, astfel încît noul chip al spitalului, impus de introducerea disciplinei, să aibă o funcţie terapeutică.

Dacă admitem ipoteza că spitalul s-a născut din tehnicile puterii disciplinare şi din medicina de intervenţie asupra mediului, vom putea să înţelegem diferitele caracteristici ale acestei instituţii.

1) Localizarea spitalului şi repartizarea internă a spaţiului. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, chestiunea spitalului este mai presus de orice o chestiune de spaţiu. Este vorba, mai întîi, de a şti unde anume va trebui situat spitalul pentru ca el să înceteze a mai fi un loc sumbru, întunecat şi confuz, situat în inima oraşului, în care oamenii ajung înainte să moară, propagînd în mod periculos miasme, aer contaminat, apă murdară etc. Va trebui ca locul în care va fi situat spitalul să se conformeze controlului sanitar al oraşului. Localizarea spitalului trebuia să fie determinată plecînd de la o medicină a spaţiului urban.

Trebuia, apoi, ca şi distribuţia internă a spaţiului în spital să fie calculată în funcţie de anumite criterii: dacă exista convingerea că o acţiune asupra mediului avea darul de a-i însănătoşi pe bolnavi, în

jurul fiecărui bolnav trebuia, atunci, creat un mic spaţiu individualizat, specificat, modificabil în funcţie de pacient, de boală şi de evoluţia acesteia. Era necesar să se obţină o autonomie funcţională şi medicală a spaţiului de supravieţuire al bolnavului. S-a stabilit, astfel, principiul după care paturile nu trebuie ocupate cu mai mult de un bolnav. Astfel a fost suprimat patul-dormitor, în care uneori puteau să se îngrămădească pînă la şase persoane.

Va trebui, de asemenea, ca în jurul bolnavului să se creeze un mediu modificabil care să permită mărirea temperaturii, împrospătarea aerului, dirijarea lui spre un singur bolnav etc. Pornind de aici se dezvoltă cercetări cu privire la individualizarea spaţiului de viaţă şi a respiraţiei bolnavilor, inclusiv în saloanele colective. Astfel, s-a ajuns, de exemplu, la formularea proiectului de a se izola patul fiecărui bolnav cu ajutorul unor cearşafuri aşezate pe laturi şi deasupra, pentru a se permite circulaţia aerului evitîndu-se, totodată, propagarea miasmelor.

Toate acestea ne arată felul în care, într-o structură particulară, spitalul constituie un mijloc de intervenţie asupra bolnavului. Arhitectura spitalicească trebuie să reprezinte factorul şi instrumentul curei spitaliceşti. Spitalul în care bolnavii se duceau ca să moară trebuie să dispară. Arhitectura spitalicească devine un instrument curativ, la fel ca şi un regim alimentar, o sîngerare sau oricare altă acţiune medicală. Spaţiul spitalicesc a fost medicalizat în funcţia şi efectele sale. Aceasta este prima caracteristică a transformării spitalului la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

2) Transformarea sistemului de putere în interiorul spitalului. Pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, personalul religios, rareori laic, exercită puterea. El este însărcinat cu viaţa cotidiană a spitalului, cu salvarea şi alimentaţia persoanelor internate. Medicul nu era chemat decît pentru a se ocupa de bolnavii cel mai grav atinşi. Mai puţin decît de o acţiune reală, era vorba, de fapt, de o garanţie, de o simplă justificare. Vizita medicală era un ritual foarte neregulat. În principiu, ea avea loc o dată pe zi şi pentru sute de bolnavi. În plus, medicul depindea din punct de vedere administrativ de personalul religios, care avea puterea de a-l concedia.

Începînd din momentul în care spitalul e conceput ca un instrument de cură şi cînd împărţirea spaţiului devine un mijloc terapeutic, medicul îşi asumă principala responsabilitate a organizării spitaliceşti. El este cel consultat pentru a se determina cum anume trebuie construit şi organizat un spital; de aceea a realizat Tenon

amintita anchetă. Forma de mănăstire, proprie comunității religioase, utilizată pînă acum pentru organizarea spitalului, este interzisă. În plus, dacă regimul alimentar, aerisirea etc. devin instrumente ale curei, controlînd regimul bolnavului, medicul este însărcinat, pînă la un anumit punct, cu funcționarea economică a spitalului, care, pînă atunci, fusese un privilegiu al ordinelor religioase.

În același timp, prezența medicului în spital se reafirmă și se intensifică. Numărul vizitelor crește într-un ritm susținut de-a lungul întregului secol al XVIII-lea. În 1680, la Hôtel-Dieu din Paris, medicul trecea o dată pe zi; în mod cu totul diferit, în secolul al XVIII-lea s-au stabilit diverse regulamente prin care s-a specificat, succesiv, că trebuiau efectuate vizite nocturne pentru bolnavii cel mai grav; că fiecare vizită trebuia să dureze două ore; și, pentru a încheia, în 1770, că un medic trebuia să rezideze în interiorul spitalului pentru a fi măsură să intervină, dacă era necesar, la orice oră din zi și din noapte.

Așa s-a ajuns la apariția personajului medicului de spital, care nu existase înainte. Pînă în secolul al XVIII-lea, marii medici nu proveneau din spitale. Erau medici consultanți care își cîștigaseră prestigiul grație unui număr de vindecări spectaculoase. Medicul la care recurgeau comunitățile religioase pentru efectuarea de vizite în spital era cel mai adesea cel mai slab din breasla sa. Marele medic de spital, cu atît mai competent cu cît era mai mare experiența sa în aceste instituții, este o invenție a secolului al XVIII-lea. Tenon, de pildă, a fost medic de spital; la fel, munca pe care Pinel a realizat-o la Bicêtre n-a fost posibilă decît grație experienței dobîndite în mediul spitalicesc.

Această inversare a ordinii ierarhice în interiorul spitalului prin execitarea puterii de către medic se reflectă în ritualul vizitei: defilarea aproape religioasă, condusă de medic, a întregii ierarhii a spitalului: asistenți, elevi, infirmiere etc. prezentîndu-se în fața patului fiecărui bolnav în parte. Acest ritual codificat al vizitei, care desemnează locul pe care-l ocupă puterea medicală, se regăsește și în regulamentele spitalicești din secolul al XVIII-lea. Aceste regulamente indică unde anume trebuie să stea fiecare persoană, precizează faptul că trecerea medicului trebuie anunțată de un clopoțel, că infirmiera trebuie să stea aproape de ușă, cu un caiet în mînă, și să-l însoțească pe medic atunci cînd acesta pătrunde în salon etc.

3) Organizarea unui sistem de registre permanent și complet, în măsura posibilului, pentru consemnarea a tot ce se petrece. Să ne

uităm, mai întîi, la metodele de identificare a bolnavului. Acestuia i se prindea de încheietura brațului o etichetă pentru a putea fi deosebit atît viu, cît și atunci cînd murea. Pe partea de sus a patului era atîrnată o fișă ce cuprindea numele bolnavului și boala de care acesta suferea. Se începe, de asemenea, utilizarea unei serii de registre care strîng și transmit informația: registrul general al intrărilor și ieșirilor în care se înscria numele bolnavului, diagnosticul medicului care-l primea, salonul în care se afla și, la sfîrșit, dacă decedase sau, din contră, fusese vindecat; registrul fiecărui salon în parte, pregătit de infirmiera șefă; registrul farmaciei, în care figurau rețetele; registrul cu directivele pe care medicul le formula în timpul vizitei cu privire la rețete, tratamentul prescris, diagnostic etc.

Într-un final, medicilor li s-a impus obligația de a-și confrunta experiența cu registrele – cel puțin o dată pe lună, așa cum preciza, în 1785, regulamentul de la Hôtel-Dieu –, cu scopul de a nota diferitele tratamente administrate, cele care au dat rezultate satisfăcătoare, medicii care au înregistrat cele mai multe succese, dacă maladiile epidemice treceau de la un salon la altul etc. În felul acesta, în interiorul spitalului se formează o colecție de documente. Și, astfel, acesta constituie nu doar un loc de cură, ci și un loc de producere a cunoașterii medicale. Cunoașterea medicală, care, pînă în secolul al XVIII-lea, era localizată în cărți, într-un soi de jurisprudență medicală concentrată în marile tratate clasice ale medicinei, începe să ocupe un loc care nu mai e textul, ci spitalul. Nu mai este vorba de ceea ce e scris și tipărit, ci de ceea ce se adună zi de zi în tradiția vie, activă și actuală pe care o reprezintă spitalul.

Acesta e modul în care s-a afirmat, în cursul perioadei 1780-1790, formarea normativă a medicului de spital. Această instituție, pe lîngă un loc de cură, este și un loc de formare medicală. Clinica apare ca o dimensiune esențială a spitalului. Înțeleg aici prin "clinică" organizarea spitalului ca loc de formare și de transmitere a cunoștințelor. În plus, o dată cu introducerea disciplinei spațiului spitalicesc – care permite atît oferirea de îngrijiri, cît și acumularea de cunoștințe și formarea –, medicina oferă, ca obiect de observație, un cîmp foarte vast, limitat, pe de o parte, de individul însuși, și, de cealaltă, de populația în întregul ei.

Prin aplicarea disciplinei la spațiul spitalicesc și prin faptul că devine posibilă izolarea fiecărui individ în parte, instalarea lui într-un pat, prescrierea unui regim etc., sîntem conduși spre o medicină individualizantă. Căci, într-adevăr, individul va fi cel observat,

supravegheat, cunoscut şi îngrijit. Individul erupe, aşadar, ca obiect al cunoaşterii şi al practicii medicale.

În acelaşi timp, graţie sistemului spaţiului spitalicesc disciplinat, pot fi observaţi un număr foarte mare de indivizi. Registrele ţinute cotidian, atunci cînd sînt comparate cu cele ale altor spitale sau ale altor regiuni, permit studierea fenomenelor patologice comune întregii populaţii.

Graţie tehnologiei spitaliceşti, individul şi populaţia se prezintă simultan ca obiecte ale cunoaşterii şi ale intervenţiei medicale. Redistribuirea acestor două medicini va constitui un fenomen propriu secolului al XIX-lea. Medicina care se formează în cursul secolului al XVIII-lea este în acelaşi timp o medicină a individului şi a populaţiei.

FOUCAULT

[Tradiţia filosofică în care ar fi să se înscrie cu adevărat Foucault este aceea *critică* a lui Kant, şi am putea]* să numim întreprinderea sa *Istoria critică a gîndirii*. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem însă o istorie a ideilor care ar fi, în acelaşi timp, şi o analiză a erorilor pe care am avea putinţa, ulterior, să le măsurăm; şi nici o descifrare a necunoaşterilor de care acestea sînt legate şi de care ar putea să depindă ceea ce gîndim azi. Dacă prin gîndire înţelegem actul care instaurează, în diversele lor relaţii posibile, un subiect şi un obiect, istoria critică a gîndirii va fi o analiză a condiţiilor în care s-au format sau modificat anumite relaţii dintre subiect şi obiect, în măsura în care acestea sînt constitutive pentru o cunoaştere posibilă. Nu este vorba de a defini condiţiile formale ale unui raport cu obiectul: după cum nu e vorba nici de evidenţierea condiţiilor empirice care au putut, la un moment dat, să-i permită subiectului în general să ia act de un obiect deja dat în cadrul realului. Problema este de a determina ce anume trebuie să fie subiectul, cărei condiţionări îi este supus, ce statut trebuie să deţină, ce poziţie trebuie să ocupe în cadrul realului sau al imaginarului pentru a deveni subiect legitim al unui tip sau altul de cunoaştere; este vorba, pe scurt, de a-i determina modul propriu de "subiectivare"; căci acesta nu este, evident, acelaşi dacă cunoaşterea avută în vedere are forma exegezei unui text sacru, a unei observaţii de istorie naturală sau a analizei comportamentului unui bolnav psihic. Problema este, însă, totodată, şi de a determina în ce condiţii ceva poate să devină obiect pentru o cunoaştere posibilă, cum a putut el să fie problematizat ca obiect destinat cunoaşterii, cărei proceduri de decupare a putut să-i fie supus, ce parte din el e considerată pertinentă. Este nevoie, aşadar, să-i determinăm modul propriu de obiectivare, care nici el nu este acelaşi, în funcţie de tipul de cunoaştere avut în vedere.

Această obiectivare şi această subiectivare nu sînt independente

---

* Acest pasaj a fost scris de François Ewald. *(Nota editorilor francezi.)*

una față de alta; tocmai din dezvoltarea lor mutuală și din legătura lor reciprocă se nasc ceea ce am putea numi "jocurile de adevăr": adică nu descoperirea unor lucruri adevărate, ci a regulilor conform cărora, cu privire la anumite lucruri, ceea ce un subiect poate să afirme ține de chestiunea adevărat/fals. Într-un cuvînt, istoria critică a gîndirii nu este o istorie a achizițiilor și nici una a ocultărilor adevărului; este istoria apariției diferitelor jocuri de adevăr: istoria "veridicțiunilor", înțelese ca formele prin care, pe un domeniu de lucruri, vin să se articuleze discursuri susceptibile a fi considerate adevărate sau false: care au fost condițiile acestei apariții, prețul care, într-o oarecare măsură, a trebuit plătit pentru ea, efectele ei asupra realului și modul în care, legînd un anumit tip de obiect de anumite modalități ale subiectului, ea a constituit, pentru o perioadă, o arie și niște indivizi dați, aprioricul istoric al unei experiențe posibile.

Însă această întrebare – sau această serie de întrebări –, care sînt acelea ale unei "arheologii a cunoașterii", Michel Foucault n-a pus-o și nu a vrut să o pună în legătură cu indiferent care joc de adevăr. Ci doar referitor la acelea în care subiectul însuși e postulat ca obiect de cunoaștere posibilă: care sînt procesele de subiectivare și de obiectivare care fac ca subiectul să poate deveni, în calitate de subiect, obiect de cunoaștere. Nu este, firește, vorba de a ști cum s-a constituit, de-a lungul istoriei, o "cunoaștere psihologică", ci de a determina felul în care s-au constituit jocuri de adevăr diverse prin intermediul cărora subiectul a ajuns obiect de cunoaștere. Această analiză, Michel Foucault a încercat s-o întreprindă, mai întîi, în două feluri. În legătură cu apariția și cu inserarea, în domenii și sub forma unei cunoașteri cu statut științific, a problemei subiectului care vorbește, muncește și viețuiește; era vorba, în acel moment, despre formarea unora dintre "științele umane", studiate prin raportare la practica științelor empirice și la discursul lor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea *(Cuvintele și lucrurile)*. Michel Foucault a mai încercat, de asemenea, să analizeze și constituirea subiectului așa cum poate acesta să apară de cealaltă parte a unei linii de separație normative și să devină obiect de cunoaștere – cu titlu de nebun, de bolnav sau de delincvent: și aceasta prin intermediul unor practici precum cele ale psihiatriei, medicinii clinice și penalității *(Istoria nebuniei, Nașterea clinicii, A supraveghea și a pedepsi)*.

În vremea din urmă, și în interiorul aceluiași proiect general, Michel Foucault s-a ocupat cu studierea constituirii subiectului ca obiect pentru el însuși: formarea procedurilor prin care subiectul ajunge să se observe pe sine, să se analizeze, să se descifreze, să se recunoască în

calitate de domeniu al unei cunoaşteri posibile. Este vorba, pe scurt, de o istorie a "subiectivităţii", dacă prin acest cuvînt înţelegem felul în care subiectul face experienţa de sine în interiorul unui joc de adevăr prin care se raportează la el însuşi. Lui Michel Foucault, problema sexului şi a sexualităţii i s-a părut a constitui nu singurul exemplu posibil, desigur, însă, oricum, un caz privilegiat: căci, într-adevăr, tocmai în legătură cu această problemă, de-a lungul creştinismului şi poate chiar dincolo de acesta, indivizii au fost chemaţi să se recunoască, toţi, ca subiecţi ai plăcerii, ai dorinţei, ai concupiscenţei, ai tentaţiei, fiind solicitaţi ca, prin mijloace diverse (examen de sine, exerciţii spirituale, mărturisire, confesiune), să desfăşoare, referitor la ei înşişi şi la ceea ce constituie partea cea mai secretă, cea mai individuală a subiectivităţii lor, jocul adevăratului şi al falsului.

Pe scurt, în această istorie a sexualităţii este vorba de constituirea unui al treilea volet: el vine să se adauge analizelor asupra raporturilor dintre subiect şi adevăr sau, mai exact, studierii modurilor prin care subiectul a putut fi inserat ca obiect în interiorul jocurilor de adevăr.

Alegerea ca fir conducător, pentru toate aceste analize, a problemei raporturilor dintre subiect şi adevăr implică anumite opţiuni de metodă. Şi, în primul rînd, un scepticism sistematic faţă de toate universaliile antropologice, ceea ce nu înseamnă o respingere din capul locului a lor, în bloc şi în acelaşi timp pentru toate, ci neadmiterea decît a acelora care se dovedesc riguros indispensabile; tot ceea ce, în cadrul cunoaşterii de care dispunem, ne este propus ca avînd validitate universală referitor la natura umană sau la categoriile ce se pot aplica subiectului se cuvine verificat şi analizat: a refuza universalul "nebuniei", al "delincvenţei" ori al "sexualităţii" nu vrea să însemne că lucrurile la care se referă aceste noţiuni nu există sau că ele nu reprezintă decît nişte himere plăsmuite pentru nevoile unei cauze dubioase; dar înseamnă, totuşi, mai mult decît simpla constatare a faptului că conţinutul lor variază în funcţie de timp şi împrejurări; înseamnă a-ţi pune întrebări cu privire la condiţiile ce ne permit, în conformitate cu regulile enunţării adevărate sau false, să recunoaştem un subiect ca bolnav mintal sau ca un subiect să-şi recunoască partea esenţială în modalitatea dorinţei sale sexuale. Prima regulă de metodă pentru acest gen de cercetare este, aşadar, următoarea: a ocoli atît cît este posibil, pentru a le interoga din punctul de vedere al constituirii lor istorice, universaliile antropologice (şi, fireşte, pe cele ale unui umanism care ar sublinia drepturile, privilegiile şi natura unei fiinţe

umane ca adevăr imediat şi atemporal al subiectului). Mai trebuie, apoi, răsturnat şi demersul filosofic de urcare spre subiectul constituant, căruia i se cere să dea seamă de tot ce poate să însemne obiect de cunoaştere în general; se cuvine, dimpotrivă, să coborîm spre studiul practicilor concrete prin intermediul cărora subiectul este constituit în imanenţa unui domeniu de cunoaştere. Şi aici, însă, se cuvine să fim cu băgare de seamă: a refuza recursul filosofic la un subiect constituant nu înseamnă a proceda ca şi cum subiectul n-ar exista şi a face abstracţie de el în beneficiul unei obiectivităţi pure; acest refuz urmăreşte evidenţierea proceselor caracteristice unei experienţe prin care subiectul şi obiectul "se formează şi se transformă" prin raportare unul la celălalt şi în funcţie unul de celălalt. Discursul bolii mentale, al delincvenţei ori al sexualităţii nu spune ce este subiectul decît în interiorul unui anumit joc foarte particular de adevăr; însă aceste jocuri nu-i sînt impuse subiectului din afară, conform unei cauzalităţi necesare ori unor determinări structurale; ele deschid un cîmp de experienţă în care subiectul şi obiectul nu sînt, ambele, constituite decît în anumite condiţii simultane, dar în care ele nu încetează să se transforme unul prin raportare la celălalt, şi deci să modifice însuşi cîmpul de experienţă ca atare.

De unde un al treilea principiu de metodă: a te adresa, ca domeniu de analiză, "practicilor", a aborda cercetarea prin intermediul a ce "se face". Ce anume se făcea, aşadar, cu nebunii, cu delincvenţii sau cu bolnavii? Putem, desigur, să încercăm a deduce din reprezentarea cu privire la ei sau din cunoştinţele pe care ni se părea că le deţinem despre ei instituţiile în care erau plasaţi şi tratamentele la care erau supuşi; mai putem, de asemenea, să căutăm care era forma "adevăratelor" boli mentale şi modalităţile delincvenţei reale într-o epocă dată pentru a explica ce anume se gîndea, atunci, despre ele. Michel Foucault abordează lucrurile într-un cu totul alt fel: el studiază mai întîi ansamblul modurilor de a face mai mult sau mai puţin reglate, mai mult sau mai puţin calculate, mai mult sau mai puţin finalizate prin intermediul cărora se contura în acelaşi timp ceea ce era constituit ca real pentru cei care încercau să-l gîndească şi să-l administreze, şi modul în care respectivii se constituiau ca subiecţi capabili să cunoască, să analizeze şi, eventual, să modifice realul. Doar "practicile" înţelese ca mod deopotrivă de a acţiona şi de a gîndi oferă cheia de inteligibilitate pentru constituirea corelativă a subiectului şi obiectului.

Dar din moment ce, prin intermediul acestor practici, este vorba de a studia diferitele moduri de obiectivare a subiectului, este uşor de

înțeles importanța acordată analizei relațiilor de putere. Mai trebuie, să definim însă cu atenție ce poate și ce își propune să fie o astfel de analiză. Nu este, evident, vorba de a interoga "puterea" în legătură cu originea, principiile și limitele ei legitime, ci de a studia procedeele și tehnicile care sînt utilizate în anumite contexte instituționale pentru a se acționa asupra comportamentului indivizilor luați individual sau în grup; pentru a le modela, dirija și modifica conduita, pentru a impune scopuri inactivității lor sau a o înscrie în strategii de ansamblu, multiple deci, din punctul de vedere al formei și al locului de exercitare; diverse, totodată, și din punctul de vedere al procedurilor și tehnicilor pe care le aplică: aceste relații de putere caracterizează modul prin care oamenii se "guvernează" unii pe alții; iar analiza lor demonstrează felul în care, prin intermediul anumitor forme de "guvernare" (a alienaților, bolnavilor, delincvenților etc.), este obiectivat subiectul nebun, bolnav, delincvent. Această analiză nu vrea, prin urmare, să spună că abuzul unei puteri sau al alteia a creat nebuni, bolnavi sau criminali acolo unde nu exista nimic, ci că formele diverse și particulare de "guvernare" a indivizilor s-au dovedit determinante pentru diferitele moduri de obiectivare a subiectului.

Se observă, așadar, felul în care tema unei "istorii a sexualității" poate fi înscrisă în interiorul proiectului general al lui Michel Foucault: este vorba de a analiza "sexualitatea" ca modalitate de experiență singulară din punct de vedere istoric, în care subiectul este obiectivat pentru el însuși și pentru ceilalți, prin intermediul unor proceduri precise de "guvernare".

Maurice Florence

ALTFEL DE SPAȚII

Marea obsesie care a bîntuit, cum se știe, secolul al XIX-lea a fost istoria: teme ale dezvoltării și opririi, teme ale crizei și ale ciclului, teme ale acumulării trecutului, enormă supraîncărcare cu morți, răcire amenințătoare a lumii. În al doilea principiu al termodinamicii și-a aflat secolul al XIX-lea partea covîrșitoare a resurselor sale mitologice. Epoca actuală ar fi, poate, mai curînd epoca spațiului. Sîntem în epoca simultanului, a juxtapunerii, a aproapelui și departelui, a alăturatului, a dispersatului. Ne aflăm într-un moment în care lumea se percepe pe sine mai puțin, cred, ca o mare viață care s-ar dezvolta în timp, cît ca o rețea ce leagă puncte și își urzește labirintul. S-ar putea, poate, afirma că unele dintre conflictele care animă polemicile de astăzi au loc între pioșii descendenți ai timpului și locuitorii îndîrjiți ai spațiului. Structuralismul, sau cel puțin ceea ce se grupează sub acest nume puțin cam general, reprezintă strădania de a stabili, între elemente care au putut fi repartizate în timp, un ansamblu de relații care le face să apară ca juxtapuse, opuse, implicate unele de către altele, pe scurt, ca un fel de configurație; și, la drept vorbind, aici nu este vorba de o negare a timpului; ci de o anumită modalitate de a trata ceea ce numim timp și ceea ce numim istorie.

Se cuvine, cu toate acestea, să remarcăm că spațiul care apare, astăzi, la orizontul grijilor, teoriei și sistemelor noastre nu reprezintă o inovație; spațiul însuși, în experiența occidentală, are o istorie, și nu este permisă ignorarea acestei încrucișări fatale a timpului cu spațiul. Am putea spune, pentru a retrasa foarte grosier această istorie a spațiului, că în Evul Mediu el era un ansamblu ierarhizat de locuri: locuri sacre și locuri profane, locuri protejate și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de apărare, locuri urbane și locuri rurale (aceasta în ceea ce privește viața reală a oamenilor); pentru teoria cosmologică, existau locurile supraceleste opuse locului celest; iar la rîndul său, locul celest se opunea locului terestru; existau locurile în care lucrurile se aflau așezate pentru

că fuseseră deplasate cu violență și, apoi, locurile în care lucrurile își aflau amplasarea și repausul firești. Toată această ierarhie, opoziție, intersectare de locuri constituia ceea ce, foarte grosier, am putea numi spațiul medieval: un spațiu de localizare.

Acest spațiu al localizării s-a deschis o dată cu Galilei, căci adevăratul scandal al operei lui Galilei nu îl constituie atît faptul de a fi descoperit, de a fi redescoperit, mai curînd, că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui, cît acela de a fi constituit un spațiu infinit și infinit deschis; astfel încît locul Evului Mediu se găsea întrucîtva dizolvat, locul unui lucru nu mai era decît un punct în mișcarea sa, așa cum repausul unui lucru nu mai era decît mișcarea sa infinit încetinită. Altfel spus, o dată cu Galilei, începînd din secolul al XVII-lea, întinderea ia locul localizării.

În zilele noastre, amplasarea se substituie întinderii care ea însăși se substituise localizării. Amplasarea e definită de relațiile de vecinătate între puncte sau elemente; formal, acestea pot fi descrise ca niște serii, arbori, împletituri.

Se cunoaște, pe de altă parte, importanța problemelor de amplasare în tehnica contemporană: stocarea informației sau a rezultatelor parțiale ale unui calcul în memoria unei mașini, circulația elementelor discrete, cu soluție aleatorie (precum, pur și simplu, automobilele sau, la urma urmelor, sunetele pe o linie telefonică), reperarea elementelor, marcate sau codificate, în interiorul unui ansamblu care este fie repartizat la întîmplare, fie clasificat într-o clasificare univocă, fie clasificat conform unei clasificări plurivoce etc.

În mod încă și mai concret, problema locului sau a amplasamentului se pune, pentru oameni, în termeni de demografie; iar această din urmă problemă a amplasării umane nu este doar problema de a ști dacă va exista suficient loc pentru om în lume – problemă oricum deosebit de importantă –, ci și problema de a ști ce relații de vecinătate, ce tip de stocare, de circulație, de reperaj, de clasificare a elementelor umane trebuie să fie reținute de preferință într-o situație sau alta pentru atingerea unui scop sau altul. Ne aflăm într-o epocă în care spațiul ni se oferă sub forma unor relații de amplasare.

Cred, în tot cazul, că neliniștea de azi privește fundamental spațiul, în mult mai mare măsură decît timpul; timpul nu apare, probabil, decît ca unul dintre jocurile de distribuție posibile între elementele ce se repartizează în spațiu.

Or, în ciuda tuturor tehnicilor care îl invadează, în ciuda întregii rețele de cunoaștere care permit determinarea și formalizarea sa, spațiul contemporan nu este, poate, în întregime desacralizat – spre deosebire, desigur, de timp, care a fost desacralizat în secolul al XIX-lea. A existat, firește, o anumită desacralizare teoretică a spațiului (cea căreia opera lui Galilei i-a dat semnalul), dar noi încă nu am ajuns, poate, pînă la o desacralizare practică a spațiului. Și poate că viața noastră ascultă încă de un anumit număr de opoziții de care nu ne putem atinge, cărora instituția și practica n-au îndrăznit să le aducă încă atingere: niște opoziții pe care le admitem ca date: acelea, de pildă, între spațiul privat și spațiul public, între spațiul familiei și spațiul social, între spațiul cultural și spațiul util, între spațiul de distracție și spațiul de muncă; toate continuă încă să fie animate de o surdă sacralizare.

Opera – imensă – a lui Bachelard, descrierile fenomenologilor ne-au învățat că noi nu trăim într-un spațiu omogen și vid, ci, din contră, într-un spațiu încărcat în totalitate de calități, un spațiu, poate, bîntuit totodată de fantasme; spațiul percepției noastre primare, acela al reveriilor noastre, acela al pasiunilor noastre dețin în ele însele calități care sînt ca intrinseci; este un spațiu ușor, eterat, transparent, sau, dimpotrivă, un spațiu obscur, pietros, îngrămădit: un spațiu de sus, al culmilor, sau, din contră, un spațiu de jos, al noroiului, un spațiu care poate fi curgător ca apa vie, un spațiu care poate fi fixat, înghețat precum piatra sau precum cristalul.

Totuși, aceste analize, deși fundamentale pentru reflecția contemporană, privesc mai cu seamă spațiul lăuntric. Despre spațiul exterior aș dori să vorbesc acum.

Spațiul în care trăim, de care sîntem atrași în afara nouă înșine, în care se desfășoară tocmai erodarea vieții, timpului și istoriei noastre, acest spațiu care ne roade și ne brăzdează este și în el însuși un spațiu eterogen. Altfel spus, noi nu trăim într-un soi de vid, în interiorul căruia s-ar putea situa indivizi și lucruri. Nu trăim în interiorul unui vid care s-ar colora cu diferite umbre și lumini, trăim înăuntrul unui ansamblu de relații care definesc amplasamente ireductibile unele la altele și absolut nesuperpozabile.

S-ar putea, desigur, întreprinde descrierea acestor diferite amplasări, căutîndu-se ansamblul de relații prin care acest amplasament poate fi definit. Descrierea, de exemplu, a ansamblului de relații ce definesc amplasamentele de trecere, străzile, trenurile (un tren este un extraordinar fascicol de relații, dat fiind că este ceva prin

care se trece, dar şi ceva cu ajutorul căruia se poate trece de la un punct la altul şi, nu în ultimul rînd, ceva care trece). Prin intermediul fascicolelor de relaţii care ne permit să le definim, am putea să descriem acele amplasări de oprire provizorie care sînt cafenelele, cinematografele sau plajele. Prin intermediul propriei reţele de relaţii, am putea, de asemenea, defini şi amplasarea adăpostului, închis sau semi-închis, pe care îl constituie casa, camera, patul etc. Ceea ce mă interesează însă, dintre toate aceste amplasamente, sînt acelea dintre ele care prezintă curioasa proprietate de a se afla în relaţie cu toate celelalte amplasamente, dar în aşa fel încît suspendă, neutralizează sau răstoarnă ansamblul raporturilor care sînt desemnate, reflectate sau gîndite prin intermediul lor. Aceste spaţii, întrucîtva, care sînt în relaţie cu toate celelalte, contrazicînd, totuşi, celelalte amplasamente, sînt de două mari tipuri.

Mai întîi, utopiile. Utopiile sînt amplasamentele fără un loc real. Sînt amplasamentele care întreţin cu spaţiul real al societăţii un raport general de analogie directă sau răsturnată. Sînt societatea însăşi, perfecţionată, sau reversul societăţii, dar, oricum, aceste utopii sînt nişte spaţii fundamental ireale.

Există apoi, şi aceasta probabil în orice cultură, în orice civilizaţie, locuri reale, locuri efective, locuri desenate în chiar procesul de instituire a societăţii, şi care sînt un fel de contra-amplasamente, un soi de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale care se pot găsi în interiorul culturii sînt în acelaşi timp reprezentate, contestate şi inversate, nişte specii de locuri aflate în afara oricărui loc, chiar dacă sînt localizabile în mod efectiv. Aceste locuri, dat fiind că sînt absolut altfel decît toate celelalte amplasamente pe care le reflectă şi despre care vorbesc, le voi numi, prin opoziţie faţă de utopii, heterotopii; şi cred că între utopii şi aceste amplasamente absolut altfel, aceste heterotopii, există, fără doar şi poate, un soi de experienţă mixtă, de mijloc, care va fi fiind oglinda. La urma urmelor, oglinda este o utopie, dat fiind că este un loc fără loc. În oglindă, eu mă văd acolo unde nu sînt, într-un spaţiu ireal ce se deschide în chip virtual în spatele suprafeţei, sînt, acolo unde nu sînt, un fel de umbră care-mi oferă propria-mi vizibilitate, care-mi permite să mă privesc acolo unde sînt absent: utopia oglinzii. Dar este, în acelaşi timp, şi o heterotopie, în măsura în care oglinda există cu adevărat şi are, asupra locului pe care-l ocup, un fel de efect retroactiv; pornind de la oglindă, mă descopăr eu absent din locul în care sînt din moment ce mă văd în ea.

Pornind de la această privire care, într-un fel, mă vizează, din adîncul acestui spaţiu virtual aflat de partea cealaltă a oglinzii, eu revin către mine, reîncep să-mi îndrept privirea spre mine însumi şi să mă reconstitui acolo unde sînt; oglinda funcţionează ca heterotopie în sensul că face ca locul pe care eu îl ocup în momentul cînd mă privesc în ea să fie în acelaşi timp absolut real, legat de întregul spaţiu ce-l înconjoară, şi absolut ireal, dat fiind că e obligat, pentru a fi perceput, să treacă prin acel punct virtual aflat în faţa lui.

Cît priveşte heterotopiile propriu-zise, cum ar putea fi ele descrise, ce sens au? Am putea să ne imaginăm, nu o ştiinţă, deoarece conceptul de o ştiinţă este uzat în momentul de faţă, ci un fel de descriere sistematică ce ar avea ca obiect, într-o societate dată, studiul, analiza, descrierea, "lectura", cum ne place să spunem acum, a acestor spaţii diferite, a acestor locuri cu totul altfel, un soi de contestare deopotrivă mitică şi reală a spaţiului în care trăim; această descriere s-ar putea numi heterotopologie. Primul principiu e că nu există, probabil, cultură în lume care să nu-şi constituie heterotopii. Aceasta este o constantă a întregului grup uman. Însă heterotopiile îmbracă, fireşte, forme dintre cele mai variate şi este posibil să nu putem găsi nici o formă de heterotopie care să fie absolut universală. Ele pot fi, totuşi, clasificate în două mari tipuri.

În societăţile aşa-zis "primitive", există o formă de heterotopie pe care aş numi-o heterotopie de criză, în sensul că există anumite locuri privilegiate, sau sacre, sau interzise rezervate în exclusivitate indivizilor care se află, în raport cu societatea şi în mijlocul grupului uman în care-şi duc viaţa, în stare de criză. Adolescenţii, femeile pe perioada menstruaţiei, femeile care stau să nască, bătrînii etc.

În societatea noastră, aceste heterotopii de criză nu încetează să dispară, chiar dacă mai putem găsi unele resturi ale lor. De exemplu, colegiul, în forma sa din secolul al XIX-lea, sau, pentru băieţi, serviciul militar au jucat cu siguranţă un astfel de rol, primele manifestări ale sexualităţii virile trebuind, tocmai, să aibă loc "altundeva" decît în cadrul familiei. Pentru fetele tinere, mai exista, pînă la jumătatea secolului XX, o tradiţie care se numea "voiajul de nuntă"; era o temă ancestrală. Deflorarea tinerei fete nu putea să aibă loc "nicăieri" şi, atunci, trenul sau hotelul reprezentau tocmai acest loc de nicăieri, această heterotopie lipsită de repere geografice.

Însă aceste heterotopii de criză dispar astăzi, fiind înlocuite, după părerea mea, cu heterotopii pe care le-am putea numi de deviaţie: cele în care sînt plasaţi indivizii al căror comportament este deviant în raport cu

media sau cu norma impusă. Acestea sînt casele de odihnă, clinicile psihiatrice; sînt, desigur, şi închisorile, cărora ar trebui, desigur, să le adăugăm şi căminele de pensionari, care se află, întrucîtva, la limita dintre heterotopia de criză şi heterotopia de deviaţie, dat fiind că, la urma urmelor, bătrîneţea este o criză dar şi o deviaţie, din moment ce, în societatea noastră în care umplerea cu distracţii a timpului liber constituie regula, inactivitatea formează un fel de deviaţie.

Al doilea principiu al acestei descrieri a heterotopiilor este acela că, de-a lungul istoriei sale, o societate poate face să funcţioneze în moduri foarte diferite o heterotopie care există şi care n-a încetat vreodată să existe; într-adevăr, fiecare heterotopie are o funcţionare precisă şi determinată înăuntrul societăţii, şi aceeaşi heterotopie poate, în funcţie de sincronia culturii în care se găseşte, să aibă o funcţionare sau alta.

Voi lua ca exemplu ciudata heterotopie a cimitirului. Cimitirul este fără doar şi poate un spaţiu altfel în comparaţie cu spaţiile culturale obişnuite, un spaţiu, cu toate acestea, aflat în legătură cu totalitatea amplasamentelor cetăţii, sau societăţii, sau satului, dat fiind că fiecare individ, fiecare familie se întîmplă să aibă rude în cimitir. În cultura occidentală, cimitirul a existat practic dintotdeauna. A suferit, însă, mutaţii importante. Pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cimitirul era aşezat în inima cetăţii, alături de biserică. Există acolo o întreagă ierarhie de morminte posibile. Exista groapa comună, în care cadavrele îşi pierdeau pînă şi ultima urmă de individualitate, mai existau cîteva morminte individuale şi, în sfîrşit, mormintele din interiorul bisericii. Aceste morminte erau la rîndul lor de două feluri. Fie nişte simple dale cu cîte o inscripţie, fie mausolee cu statui. Acest cimitir care era adăpostit în spaţiul sacru al bisericii a dobîndit în civilizaţiile moderne o cu totul altă înfăţişare, şi, curios, tocmai în epoca în care civilizaţia a devenit, cum atît de grosier se spune, "atee", cultura occidentală a inaugurat ceea ce se numeşte cultul morţilor.

Era, în fond, cît se poate de firesc ca în epoca în care se credea efectiv în reînvierea corpurilor şi în nemurirea sufletului, rămăşiţelor pămînteşti să nu li se acorde o importanţă capitală. Dimpotrivă, în momentul în care nu mai sîntem atît de siguri că avem un suflet, că trupul va reînvia, trebuie să arătăm, poate, mult mai multă atenţie acestor rămăşiţe pămînteşti, care constituie pînă la urmă singura urmă a existenţei noastre în lume şi printre cuvinte.

În tot cazul, începînd abia cu secolul al XIX-lea fiecare a avut dreptul la mica sa cutie pentru propria-i descompunere personală; dar,

pe de altă parte, tot abia cu începere din secolul al XIX-lea au început cimitirele să fie situate la limita exterioară a orașelor. Corelativ cu această individualizare a morții și cu această apropriere burgheză a cimitirului, a apărut și obsesia morții ca "boală". Morții sînt cei care, se presupune, le aduc celor vii bolile, și tocmai prezența și proximitatea morților în preajma caselor, a bisericii, aproape în mijlocul străzii e cea care propagă moartea. Această mare temă a maladiei răspîndite prin contagiunea cimitirelor a persistat pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea; și de-abia pe parcursul secolului al XIX-lea a început a se purcede la deplasarea cimitirelor spre periferii. Cimitirele nu mai constituie atunci vîntul sacru și nemuritor al orașului, ci "orașul celălalt", în care fiecare familie își are locuința sa neagră.

Al treilea principiu. Heterotopia are puterea de a juxtapune într-un singur loc mai multe spații, mai multe amplasamente care, în ele însele, sînt incompatibile. Astfel, teatrul face să se succeadă pe dreptunghiul scenei o întreagă serie de locuri străine unele de altele; la fel, cinematograful este un o foarte curioasă sală dreptunghiulară în fundul căreia, pe un ecran cu două dimensiuni, vedem proiectîndu-se un spațiu cu trei dimensiuni; dar poate că exemplul cel mai vechi al acestor heterotopii în formă de amplasamente contradictorii îl constituie grădina. Nu trebuie să uităm că grădina, surprinzătoare creație milenară de-acum, avea în Orient semnificații foarte profunde și întrucîtva suprapuse. Grădina tradițională a persanilor era un spațiu sacru care trebuia să reunească în interiorul dreptunghiului său patru părți reprezentînd cele patru părți ale lumii, cu un spațiu încă și mai sacru decît celelalte care era un fel de ombilic, buricul lumii așezat în mijlocul acesteia (aici se afla vasul decorativ și jetul de apă); și întreaga vegetație a grădinii trebuia să se repartizeze în acest spațiu, în acest soi de microcosmos. Cît privește covoarele, la originea acestea erau reproduceri de grădini. Grădina este un covor pe care întreaga lume vine să-și împlinească perfecțiunea simbolică, iar covorul, un fel de grădină mobilă prin spațiu. Grădina este cea mai mică parcelă a lumii și, apoi, totalitatea lumii. Încă din străfundurile Antichității, grădina este un soi de heterotopie fericită și universalizantă (de aici, grădinile noastre zoologice).

Al patrulea principiu. Cel mai adesea, heterotopiile sînt legate de anumite decupări ale timpului, ceea ce înseamnă că ele deschid spre ceea ce am putea numi, din pură simetrie, heterocronii; heterotopia începe să funcționeze din plin atunci cînd oamenii se află într-un soi

de ruptură absolută cu timpul lor tradițional; se vede, prin acest fapt, că cimitirul este într-adevăr un loc intens heterotopic, dat fiind că cimitirul începe cu acea stranie heterocronie care e, pentru un individ, pierderea vieții, și cu această cvasi-eternitate în care el nu încetează să se dizolve și să dispară.

În general privind lucrurile, într-o societate precum a noastră, heterotopia și heterocronia se organizează și se aranjează într-un mod relativ complicat. Există, mai întîi, heterotopiile timpului ce se acumulează la infinit, de pildă muzeele și bibliotecile; muzeele și bibliotecile sînt niște heterotopii în care timpul nu încetează să se adune și să se cațere în vîrful lui însuși, în vreme ce în secolul al XVII-lea și chiar pînă la sfîrșitul celui de-al XVIII-lea, muzeele și bibliotecile erau expresia unei alegeri individuale. Ideea, în schimb, de a acumula totul, ideea de a constitui un fel de arhivă generală, voința de a închide într-un singur loc toate timpurile, toate epocile, toate formele, toate gusturile, ideea de a constitui un loc al tuturor timpurilor care să fie, el însuși, în afara timpului, inaccesibil mușcăturii sale, proiectul de a organiza, în felul acesta, un soi de acumulare continuă și nesfîrșită a timpului într-un loc inamovibil, ei bine, toate acestea aparțin modernității noastre. Muzeul și biblioteca sînt niște heterotopii proprii culturii occidentale din secolul al XIX-lea.

Opuse acestor heterotopii legate de acumularea timpului, există heterotopii legate, dimpotrivă, de timp în ce are acesta mai futil, mai pasager, mai precar, și aceasta la modul sărbătorii. Niște utopii care nu mai sînt eternitare, ci absolut cronice. Așa sînt tîrgurile și iarmaroacele, acele minunate amplasamente vide de la marginea orașelor care se umplu, o dată sau de două ori pe an, cu barăci, rafturi, obiecte heteroclite, luptători, femei-șarpe, cîntărețe de doi bani. Foarte recent însă, s-a inventat o nouă heterotopie: satele de vacanță; aceste sate polineziene care oferă trei scurte săptămîni de nuditate primitivă și eternă locuitorilor din orașe; și vedeți că, prin cele două forme de heterotopie, se întîlnesc aceea a sărbătorii și aceea a eternității timpului ce se acumulează, bordeiele din stuf de la Djerba se înrudesc, într-un anumit sens, cu bibliotecile și cu muzeele, căci, regăsind traiul polinezian, noi abolim timpul, dar la fel de bine timpul este regăsit, întreaga istorie a omenirii revine la sursă ca într-un soi de mare cunoaștere nemijlocită.

Al cincilea principiu. Heterotopiile presupun întotdeauna un sistem de deschidere și închidere care în același timp le izolează și le face penetrabile. În general, într-un amplasament heterotopic nu se intră

ca într-o moară. Eşti fie constrîns, ca în cazul cazărmii şi al închisorii, fie trebuie să te supui unor rituri şi unor purificări. Într-o heterotopie nu poţi să pătrunzi decît cu o anumită permisiune şi numai o dată ce-ai săvîrşit un anumit număr de gesturi. Există, de altfel, heterotopii consacrate în întregime acestor activităţi de purificare, purificare jumătate religioasă, jumătate igienică, ca în hammam-urile musulmanilor, sau purificare aparent pur igienică, ca în saunele scandinave.

Există altele, dimpotrivă, care au pur şi simplu aerul unor deschideri, dar care, în general, ascund ciudate excluderi; toată lumea poate să intre în aceste amplasamente heterotopice, însă aceasta nu este, la drept vorbind, decît o iluzie: crezi că intri şi eşti, prin chiar faptul că ai intrat, exclus. Mă gîndesc, de exemplu, la celebrele camere existente în marile ferme din Brazilia şi, în general, din America de Sud. Uşa de intrare în aceste încăperi nu dădea în camera centrală, în care trăieşte familia, şi orice individ care-i trecea pragul, orice călător avea dreptul să împingă această uşă, să intre în cameră şi să doarmă o noapte. Or, aceste camere erau astfel concepute, încît individul care intra în ele nu ajungea niciodată în inima familiei, era absolut musafirul aflat în trecere, nu era cu adevărat un invitat. Acest tip de heterotopie, care a dispărut practic, acum, din civilizaţiile noastre, ar mai putea fi, poate, regăsite în faimoasele camere americane de motel, în care intri cu maşina şi cu amanta şi unde sexualitatea ilegală este în acelaşi timp absolut ferită şi absolut ascunsă, ţinută la distanţă fără a fi, totuşi, lăsată în aer liber.

În fine, ultima trăsătură caracteristică a heterotopiilor este aceea că ele au, în raport cu spaţiul restant, o funcţie. Aceasta se desfăşoară între doi poli extremi. Ele au fie rolul de a crea un spaţiu de iluzie care denunţă ca încă şi mai iluzoriu întregul spaţiu real, toate amplasamentele în interiorul cărora viaţa umană este închisă. Poate că tocmai acesta a fost rolul pe care atîta vreme l-au jucat faimoasele case închise (*maison closes*: bordeluri) de care acum sîntem privaţi. Fie, din contră, creînd un alt spaţiu, un alt spaţiu real, la fel de perfect, de meticulos, de bine aranjat pe cît de dezordonat, de prost alcătuit şi de rămas în stadiul de schiţă este al nostru. Aceasta ar fi o heterotopie nu de iluzie, ci de compensaţie, şi stau şi mă întreb dacă nu aşa au funcţionat, mai mult sau mai puţin, anumite colonii.

În unele cazuri, acestea au jucat, la nivelul organizării generale a spaţiului terestru, rolul de heterotopie. Mă gîndesc, de pildă, la momentul primului val de colonizare, din secolul al XVII-lea, la acele

societăţi puritane pe care englezii le-au întemeiat în America şi care erau nişte locuri altfel cu totul perfecte.

Mă gîndesc, de asemenea, şi la extraordinarele colonii ale iezuiţilor întemeiate în America de Sud: colonii miraculoase, absolut reglate, în care perfecţiunea umană era efectiv atinsă. Iezuiţii din Paraguay înfiinţaseră colonii în care existenţa era reglată în fiecare dintre punctele sale. Satul era dispus conform unei repartizări riguroase în jurul unei pieţe dreptunghiulare în fundul căreia se afla biserica; pe o latură, colegiul, pe cealaltă, cimitirul, iar în faţa bisericii se deschidea o stradă pe care o alta venea s-o intersecteze în unghi drept; familiile aveau, fiecare, mica lor cabană de-a lungul acestor două axe, şi astfel era reprodus cu exactitate semnul lui Christos. Creştinătatea marca, în felul acesta, cu semnul său fundamental spaţiul şi geografia lumii americane.

Viaţa cotidiană a indivizilor era reglementată nu cu ţignalul, ci cu clopotul. Trezirea era fixată pentru toată lumea la aceeaşi oră, munca începea pentru toată lumea la aceeaşi oră; mesele erau la prînz şi la cinci după-amiaza; după care toată lumea se culca, iar la miezul nopţii avea loc ceea ce se numea trezirea conjugală, ceea ce înseamnă că, la dangătul clopotului, fiecare îşi făcea datoria.

Bordelurile şi coloniile sînt două tipuri extreme ale heterotopiei, şi dacă ne gîndim că, pînă la urmă, vaporul este o bucată plutitoare de spaţiu, un loc fără de loc, care trăieşte prin el însuşi, este închis în sine fiind, totodată, lăsat în voia infinitului mării şi, din port în port, din cart în cart, din bordel în bordel, merge pînă în colonii pentru a căuta tot ce au acestea mai preţios în grădinile lor, veţi înţelege de ce, pentru civilizaţia noastră, începînd din secolul al XVI-lea şi pînă în zilele noastre, vaporul a fost, în acelaşi timp nu doar, fireşte, cel mai mare instrument de dezvoltare economică (nu despre asta vorbesc acum), ci cea mai importantă rezervă de imaginaţie. Nava este heterotopia prin excelenţă. În civilizaţiile fără vapoare, visurile seacă, spionatul ia locul aventurii, iar poliţia pe acela al corsarilor.

PARTEA A II-A

FILOSOFIE

METODOLOGIE PENTRU CUNOAŞTEREA LUMII: CUM SĂ NE DEBARASĂM DE MARXISM

R. Yoshimoto: Pentru că, astăzi, s-a ivit ocazia să vă întîlnesc, mi-ar face plăcere să vă întreb despre ceea ce, printre centrele mele de interes, e susceptibil să vă reţină atenţia, şi care ar putea constitui astfel un punct de contact. Vreau să spun că mă voi limita la atîta. În ceea ce priveşte temele particulare, cred, în ciuda tuturor, că e greu de găsit un teren de întîlnire: mi-ar plăcea, aşadar, să vă întreb despre ce ne-ar putea reuni cel mai bine.

M. Foucault: Am auzit deja vorbindu-se despre dumneavoastră şi numele dumneavoastră mi-a fost deseori evocat. Sînt deci foarte fericit şi onorat să vă văd astăzi. Din nefericire, cum lucrările dumneavoastră n-au fost traduse nici în franceză, nici în engleză, nu am avut ocazia să vă citesc nemijlocit opera, dar mi-am spus că, neîndoielnic, aş avea puncte comune cu dumneavoastră. Căci domnul Hasumi mi-a făcut un fel de rezumat al muncii dumneavoastră şi mi-a oferit cîteva explicaţii: sînt lucruri asupra cărora mi-ar plăcea să primesc lămuriri şi mi s-a părut că împărtăşim două sau trei centre de interes. Bineînţeles, nu vreau să par vanitos, dar e limpede că abordăm teme similare. Şi eu am intenţia să vă pun cîteva întrebări. Mă tem totuşi că sînt cam sumare şi vă rog să fiţi îngăduitor cu mine.

R. Yoshimoto: Citindu-vă lucrările, în special *Cuvintele şi lucrurile*, am căutat să găsesc un punct de contact, ceva care mă interesează în acest moment şi care ar îngloba un întreg. M-am gîndit la următoarea temă, chiar dacă poate fi formulată în diferite feluri: cum să ne debarasăm de marxism? Sau cum să nu ne debarasăm de el? E o chestiune la care mă gîndesc şi pe care cu greu o lămuresc, în chiar acest moment. Aţi evocat marxismul într-un pasaj al cărţii

dumneavoastră *Cuvintele şi lucrurile*. Spuneţi cam asta: marxismul a propus, în cadrul gîndirii secolului al XIX-lea, o problematică ce se opune economiei burgheze sau clasice; dar această problematică se inserează în întregime în modelul intelectual totalizant al secolului al XIX-lea; marxismul este în gîndirea secolului al XIX-lea ca un peşte în apă, în altă parte încetează să mai respire; marxismul îşi face o profesiune din a schimba lumea, dar nu are disponibilităţile necesare; pe scurt, marxismul e perfect integrat în gîndirea secolului al XIX-lea. Tocmai acest pasaj mi-a stîrnit un viu interes. În mod paralel, menţionaţi cele mai importante aporturi ale gîndirii secolului al XIX-lea, inclusiv marxismul. Mai întîi, ea a reliefat istoricitatea economiei. Pe urmă – nu sînt sigur că am prins foarte bine –,a pus problema limitelor valorii muncii umane. În sfîrşit, a înscris scadenţa unui sfîrşit al istoriei. Iar dumneavoastră afirmaţi că sînt probleme pe care le-a pus secolul al XIX-lea şi care preocupă în continuare posteritatea.

Şi eu, în acest moment, îmi pun următoarea întrebare: ne putem sau nu debarasa de marxism? Am înţeles cum aţi procedat. La mine e puţin diferit. Şi, astfel, mi-ar plăcea să schimbăm cîteva idei.

Un alt lucru care m-a interesat: marxismul e perfect inserat, în termenii dumneavoastră, în dispunerea arheologică a unei gîndiri totalizante şi nu iese nicidecum din ea. Acest punct de vedere e foarte stimulant şi sînt întru totul de acord. Dar, după mine, acest fapt nu constituie un defect al marxismului sau al gîndirii lui Marx, ci o calitate. Că marxismul sau gîndirea lui Marx se găseşte în continuitatea economiei clasice, fără a se fi debarasat de ea, nu e mai degrabă ceva pozitiv? În alţi termeni, mi se pare că, dacă, şi astăzi, gîndirea lui Marx oferă posibilităţi, e pentru că nu s-a debarasat de economia clasică.

Cred că există anumite nuanţe care diferenţiază gîndirea lui Marx de cea a colegului său Engels. Pentru a o rezuma schematic pe prima, există, la bază, o filosofie a naturii, apoi, peste ea, o analiză istorică (în termenii istoriei naturii) a structurii economice şi sociale, şi, în sfîrşit, în vîrf domneşte un întreg domeniu al teoriei hegeliene a voinţei. Hegel înţelegea prin asta un întreg ansamblu, că e vorba de drept, de stat, de religie, de societatea civilă, şi bineînţeles de morală, de persoană şi de conştiinţa de sine. Mi se pare însă că Marx a considerat tot acest domeniu al teoriei hegeliene a voinţei ca întemeindu-se pe o analiză a societăţii purtată în termeni de istorie a naturii. Acest tratament înseamnă că Marx nu s-a debarasat de Hegel: nici nu l-a lichidat, nici nu l-a exclus, ci l-a păstrat în întregime ca

obiect de analiză. După mine, cu Engels lucrurile stau puţin mai altfel. Găsim, la el, la bază, conceptul naturii şi, deasupra, istoria societăţii. Cred că Engels considera că ansamblul domeniilor pe care le acoperă teoria hegeliană a voinţei putea ajunge deasupra. Procedînd astfel, Engels s-a debarasat cu abilitate de Hegel. Altfel spus,, a considerat că toate aceste probleme – voinţă individuală, conştiinţă de sine, etică sau morală individuală – erau neglijabile ca motoare ale istoriei. Pentru Engels, istoria era mişcată de un popor întreg sau de voinţele claselor care-l compun. Trebuie că şi-a zis că voinţele individuale nu merită atenţie şi că putea foarte bine să se lipsească de ele.

Astfel, spre deosebire de Marx, Engels a reorganizat cu îndemînare *Fenomenologia spiritului*, făcînd deosebirea între ceea ce îi priveşte pe indivizi şi ceea ce priveşte comunitatea. Iar în ceea ce priveşte factorul determinant al istoriei, a estimat că se poate neglija voinţa sau morala individuală, adică morala personală, sub pretext că era un factor complet aleatoriu. Pentru mine, faptul că Marx nu s-a debarasat de Hegel şi că a păstrat ca atare sistemul teoriei voinţei pe care-l încercase Hegel mi s-a părut întotdeauna a constitui o problemă importantă.

Nu am încetat să mă întreb: nu cumva modul în care Engels a făcut *tabula rasa* din Hegel comportă undeva un defect? Şi cum poate fi depăşită această deficienţă, cum poate fi ea aplicată epocii noastre? Mi s-a părut important de separat acest domeniu al teoriei voinţei pe trei niveluri: mai întîi, ceea ce voi numi domeniul fantasmei individuale, apoi domeniul – sociologic şi etnologic – al familiei, al înrudirii şi al sexului, adică fantasma duală, şi în sfîrşit, cel care acoperă fantasma colectivă. În ideea că separîndu-l astfel, putem profita de pe urma a ceea ce, din Hegel, Marx nu a vrut să lichideze, am încercat să aprofundez problema.

Tocmai despre acest fapt aş vrea să vă întreb. Cînd e vorba să ştim care problemă rămîne o dată ce ne-am debarasat de Marx, cred că înţeleg că aţi exclus în totalitate întregul teritoriu pe care-l acoperă teoria hegeliană a voinţei, a evaluării generale, altfel spus, a metodologiei pentru cunoaşterea lumii. Şi, o dată ce l-aţi eliminat din concepţia generală, aţi considerat că erau probleme particulare, orientîndu-vă cercetările înspre Istoria pedepsirii sau înspre Istoria nebuniei. Mi se pare că aţi exclus astfel din concepţia dumneavoastră generală teoria hegeliană a voinţei, transformînd integral acest domeniu, care constituia pentru Hegel o mare interogaţie, în teme individuale.

Pe de altă parte, e ceva ce găsesc caracteristic citind *Cuvintele și lucrurile*: m-am întrebat dacă n-ați negat în totalitate metoda care ar consta în a căuta în spatele unei expresii de lucruri sau de cuvinte nucleul unui sens și dacă n-ați pus ca problemă această atitudine negatoare. Presupun că această problematică provine de la Nietzsche.

Asupra problemei de a ști dacă istoria are o cauză și un efect și dacă voința umană este realizabilă, el explică faptul că noțiunea conform căreia o cauză produce un efect nu e posibilă decît la un nivel semiologic, că istoria însăși nu are nici cauză, nici efect și că nu există legătură de la cauză la efect. Cred că Nietzsche propune astfel ideea că istoria nu se datorează decît hazardului, că e o înlănțuire de evenimente care se produc la întîmplare și că nu există nici un concept de progres ori de regularitate. Mi se pare că demersul dumneavoastră e asemănător. În ceea ce mă privește, eu caut să păstrez domeniul teoriei hegeliene a voinței și, prin asta, să-l abordez mai îndeaproape pe Marx, adică legile istorice ale societății, în vreme ce dumneavoastră v-ați debarasat complet de acesta. După care, din neoumăratele serii de probleme care se produc la întîmplare, fără cauză, nici efect, nici legătură, distingeți una dintre acestea care v-ar putea oferi o abordare a istoriei. Presupun că aceasta e ideea dumneavoastră. Aș fi foarte fericit să aud o analiză mai aprofundată a acestui subiect și cred că va fi foarte instructiv pentru mine.

M. Foucault: Mai degrabă decît să vă răspund de o manieră globală, cum ați abordat mai multe probleme, mi se pare preferabil să le înfățișăm una după alta. Mai întîi, sînt extrem de fericit și recunoscător să constat că, iată, cărțile mele au fost citite și înțelese atît de profund. Ceea ce ați spus demonstrează perfect profunzimea acestei lecturi. De altfel, e sigur că, atunci cînd revin la această carte, simt un fel de regret. Dacă aș scrie acum *Cuvintele și lucrurile*, cartea ar căpăta o altă formă. Am acum o altă manieră de a gîndi. E un eseu mai degrabă abstract și limitat la considerațiuni logice. Fiind puternic atras de probleme concrete, ca, de pildă, psihiatria sau închisoarea, consider acum că plecînd tocmai de la aceste probleme concrete se poate în sfîrșit suscita ceva. Ei bine, ce trebuie pus în lumină plecînd de la aceste probleme concrete? E ceva ce ar trebui numit un "nou imaginar politic". Mă interesează să suscit această nouă imaginație politică. Ceea ce e caracteristic generației noastre – probabil că lucrurile stau la fel pentru cea care ne precede și pentru cea care ne urmează – e, fără îndoială, lipsa de imaginație politică. Ce înseamnă asta? De exemplu, oamenii secolului al XVIII-lea și cei ai secolului al

XIX-lea posedau cel puţin facultatea de a visa viitorul societăţii umane. Imaginaţia lor nu rămînea în urma acestui tip de întrebări: ce înseamnă a trăi ca membru al acestei comunităţi? Sau: care sînt raporturile sociale şi umane? Într-adevăr, de la Rousseau la Locke sau la cei pe care-i numim socialiştii utopici, se poate spune că umanitatea, sau mai degrabă societatea occidentală, fremăta de produse fertile al imaginaţiei socio-politice.

Or, astăzi, la noi, ce ariditate de imaginaţie politică! Nu putem decît să ne mirăm de această sărăcie. E, totuşi, cu putinţă de înţeles trecutul analizînd prezentul. Dar, în materie de imaginaţie politică, trebuie recunoscut că trăim într-o lume foarte săracă. Cînd cercetăm de unde vine această sărăcie de imaginaţie pe planul socio-politic al secolului al XX-lea, mi se pare că marxismul joacă totuşi un rol important. De aceea tratez despre marxism. Înţelegeţi aşadar că tema: "Cum să terminăm cu marxismul?", care servea, într-un fel, de fir călăuzitor problemei pe care aţi pus-o, este în egală măsură fundamentală pentru reflecţia mea. Un lucru e determinant: că marxismul a contribuit şi contribuie în continuare la sărăcirea imaginaţiei politice, acesta e punctul nostru de plecare.

Raţionamentul dumneavoastră pleacă de la ideea că trebuie distins Marx, pe de o parte, şi marxismul, pe de altă parte, ca obiect de care trebuie să ne debarasăm. Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră. Nu găsesc foarte pertinent să terminăm cu Marx însuşi. Marx e o fiinţă indubitabilă, un personaj care a exprimat fără greşeală anumite lucruri, adică o fiinţă de netăgăduit ca eveniment istoric: prin definiţie, nu se poate suprima un atare eveniment istoric. Tot aşa cum, de pildă, bătălia navală din marea Japoniei, în largul insulelor Tsushima, e un eveniment care s-a produs în realitate, tot aşa Marx e un fapt pe care nu-l putem suprima: a-l transcende ar fi la fel de lipsit de sens ca a nega bătălia navală din marea Japoniei.

Dar situaţia e cu totul diferită în ceea ce priveşte marxismul. În aceea că marxismul există ca şi cauză a sărăcirii, a uscăciunii imaginaţiei politice despre care v-am vorbit mai adineauri; pentru a reflecta asupra acestui fapt, trebuie avut în minte că marxismul nu e nimic altceva decît o modalitate de putere într-un sens elementar. În alţi termeni, marxismul este o sumă de raporturi de putere sau o sumă de mecanisme şi de dinamici de putere. Asupra acestui punct, trebuie să analizăm felul în care funcţionează marxismul în societatea modernă. E necesar să o facem, tot aşa cum, în societăţile trecute, putem analiza ce roluri jucaseră filosofia scolastică sau

confucianismul. Totuşi, în acest caz, diferenţa fiind că marxismul nu s-a născut dintr-o morală sau dintr-un principiu moral precum filosofia scolastică sau confucianismul. Cazul marxismului e foarte complex. Căci, e ceva ce s-a născut, în sînul unei gîndiri raţionale, ca ştiinţă. Cît despre a şti ce tipuri de raporturi de putere atribuie ştiinţei o societate zisă "raţională" precum societatea occidentală, asta nu se reduce la simpla idee că ştiinţa nu funcţionează decît ca o sumă de propoziţii luate ca adevăr. În acelaşi timp, e ceva intim legat de orice serie de propoziţii coercitive. Altfel spus,, marxismul ca ştiinţă – în măsura în care e vorba de o ştiinţă a istoriei, a istoriei umanităţii – e o dinamică cu efecte coercitive, cu privire la un anumit adevăr. Discursul său e o ştiinţă profetică ce răspîndeşte o forţă coercitivă asupra unui anumit adevăr, nu numai în direcţia trecutului, ci şi înspre viitorul umanităţii. În alţi termeni, ceea ce e important e că istoricitatea şi caracterul profetic funcţionează ca forţe coercitive privind adevărul.

Şi apoi o altă caracteristică: marxismul n-a putut exista fără mişcarea politică, fie în Europa, fie în altă parte. Spun mişcare politică, dar mai precis marxismul n-a putut funcţiona fără existenţa unui partid politic. Faptul că marxismul n-a putut funcţiona fără existenţa unui stat care avea nevoie de el ca filosofie e un fenomen rar, care nu se manifestase niciodată înainte în lumea sau în societatea occidentală. Astăzi, anumite ţări nu funcţionează ca state decît prevalîndu-se de această filosofie, dar nu existaseră precedente în Occident. Statele de dinaintea Revoluţiei franceze erau întotdeauna fondate pe religie. Dar cele de după Revoluţia franceză s-au fondat pe ceea ce se numeşte filosofie, ceea ce e o formă radical nouă, surprinzătoare, care nu existase niciodată înainte, cel puţin în Occident. Fireşte, înainte de secolul al XVIII-lea, nu existase niciodată un stat ateu. Statul se fonda în mod necesar pe religie. În consecinţă, nu putea exista un stat filosofic. Apoi, începînd cu Revoluţia franceză, diferite sisteme politice au început explicit sau implicit să caute o filosofie. Cred că e un fenomen cu adevărat important. E de la sine înţeles că o atare filosofie se dedublează şi că raporturile sale de putere se lasă antrenate în dinamica mecanismelor de stat. Rezumînd, cele trei aspecte ale marxismului, adică marxismul ca discurs ştiinţific, marxismul ca profeţie şi marxismul ca filosofie de stat sau ideologie de clasă, sînt inevitabil şi intrinsec legate de ansamblul raporturilor de putere. Dacă problema care se pune e de a şti dacă trebuie să o sfîrşim cu marxismul sau nu, nu se pune ea oare pe planul dinamicii puterii pe care-l formează aceste aspecte ale marxismului? Marxismul, văzut sub

acest unghi, va fi astăzi repus în discuţie. Problema e mai puţin de a şti dacă e necesar să ne eliberăm de acest tip de marxism, cît de a ne elibera de dinamica raporturilor de putere legate de un marxism care exercită aceste funcţii.

Dacă îmi permiteţi, voi adăuga două sau trei lucruri în chip de concluzie la aceste probleme. Dacă adevărata problemă e aceea pe care tocmai am enunţat-o, chestiunea metodei care îi corespunde e tot pe atît de importantă. Pentru a delimita problema, esenţială pentru mine, de a şti cum să depăşim marxismul, am încercat să nu cad în capcana soluţiilor tradiţionale. Există două moduri tradiţionale de a soluţiona această problemă. Una academică şi cealaltă politică. Dar, fie că e dintr-un punct de vedere academic fie politic, în Franţa, problema e dezvoltată în general în felul următor.

Ori sînt criticate propoziţiile lui Marx însuşi, spunîndu-se: "Marx a formulat cutare propoziţie. Este ea exactă sau nu? Contradictorie sau nu? Premonitorie sau nu?" Ori critica se dezvoltă în forma următoare: "În ce fel a trădat astăzi marxismul ceea ce a fost realitatea pentru Marx?" Eu cred că aceste critici tradiţionale sînt inoperante. În cele din urmă, sînt puncte de vedere captive a ceea ce putem numi forţa adevărului şi a efectelor sale: ce e exact şi ce nu e exact? În alţi termeni, întrebarea: "Care e adevăratul şi autenticul Marx?", acest tip de punct de vedere constînd în a te întreba care era legătura între efectele de adevăr şi filosofia etatică reprezentată de marxism, ne sărăceşte gîndirea.

În raport cu aceste puncte de vedere tradiţionale, poziţia pe care mi-ar plăcea s-o adopt e cu totul alta. În acest scop, aş vrea să spun foarte succint trei lucruri.

Mai întîi, cum v-am spus mai adineauri, Marx e o existenţă istorică şi, din acest punct de vedere, nu e decît un chip purtător al aceleiaşi istoricităţi ca şi celelalte existenţe istorice. Iar acest chip al lui Marx aparţine clar secolului al XIX-lea. În secolul al XIX-lea, Marx a jucat un rol special, aproape determinant. Dar acest rol e clar tipic secolului al XIX-lea şi nu funcţionează decît aici. Punînd în evidenţă acest fapt, vor trebui atenuate raporturile de putere legate de caracterul profetic al lui Marx. În acelaşi timp, Marx a enunţat desigur un anumit tip de adevăr; ne întrebăm astfel dacă aceste cuvinte ale sale sînt universal întemeiate sau nu, ce tip de adevăr deţinea el şi dacă, făcînd din acest adevăr unul absolut, a pus sau nu bazele unei istoriologii deterministe: va trebui să dejucăm acest tip de dezbatere. Demonstrînd că Marx nu trebuie considerat ca un deţinător de adevăr

pare necesar să fie atenuat sau redus efectul pe care marxismul îl exercită ca modalitate de putere.

O a doua problemă pe care aş vrea s-o ridic e dacă vor trebui în egală măsură atenuate şi reduse raporturile de putere pe care marxismul le manifestă în legătură cu un partid, altfel spus, ca expresie a unui *parti pris* politic. Acest punct implică următoarea exigenţă. Deoarece marxismul nu a funcţionat decît ca expresie a unui partid politic, rezultă că diferite probleme importante care se produc în societatea reală sînt izgonite din orizonturile politice. Se face simţită necesitatea de a scoate la suprafaţă toate aceste probleme excluse. Partidelor marxiste ca şi discursurilor marxiste tradiţionale le lipsea facultatea de a lua în considerare toate aceste probleme care sînt, de pildă, cele ale medicinii, ale sexualităţii, ale raţiunii şi ale nebuniei.

De altfel, pentru a reduce modalităţile de putere legate de marxism ca expresie a unui partid politic, vor trebui puse în legătură toate aceste noi probleme pe care tocmai le-am ridicat, adică medicina, sexualitatea, raţiunea, nebunia cu diverse mişcări sociale – că e vorba de contestări sau de revolte. Partidele politice au tendinţa de a ignora aceste mişcări sociale şi chiar să le slăbească forţa. Din acest punct de vedere, importanţa tuturor acestor momente e clară pentru mine. Toate aceste mişcări se manifestă la intelectuali, la studenţi, la deţinuţi, în ceea ce se numeşte *Lumpenproletariat*. Nu că aş recunoaşte o valoare absolută mişcării lor, dar cred totuşi că e posibil, pe plan deopotrivă logic şi politic, să se recupereze ceea ce a fost monopolizat de marxism şi de partidele marxiste. Mai mult, cînd ne gîndim la activităţile critice care se derulează absolut zilnic în ţările Europei de Est, necesitatea de a o sfîrşi cu marxismul mi se pare evidentă, că e în Uniunea sovietică sau altundeva. În alţi termeni, vedem aici elementul care permite depăşirea marxismului ca filosofie de stat.

Iată, cred că am schiţat orizontul meu. Acum, mi-ar plăcea să vă întreb în ce direcţie vă îndreptaţi dumneavoastră, independent de orice direcţie tradiţională, academică, politică, în raport cu întrebarea: cum să o sfîrşim cu marxismul, cum să-l depăşim?

Dar poate că încă nu am răspuns îndeajuns întrebării dumneavoastră. Problemele pe care le-aţi ridicat comportau puncte importante precum, de pildă, Nietzsche, nucleul sensului, apoi problema de a şti dacă totul se produce fără cauză sau nu, şi în egală măsură, problema fantasmei individuale şi a voinţei individuale în cadrul secolului al XIX-lea – bănuiesc că e un aspect esenţial al

propriei dumneavoastră problematici. Aţi vorbit de voinţă individuală, referindu-vă la diferenţa între Marx şi Engels în raport cu Hegel. Puneţi o problemă importantă: nu cumva rămîne o posibilitate în faptul că, pe planul voinţei individuale, Marx nu l-a răsturnat pe Hegel la fel de radical cum a făcut-o Engels? Nu sînt sigur că sînt în măsură să vă răspund pe deplin. Dar voi încerca. E o problemă de mare dificultate pentru occidentalii care sîntem. Căci, în trecut, filosofia occidentală nu a vorbit deloc de voinţă. Desigur, filosofia occidentală a vorbit despre conştiinţă, despre dorinţă, pasiuni, dar voinţa pe care o evocaţi trebuia să fie, cred, cea mai mare slăbiciune a filosofiei occidentale.

După părerea mea, dacă filosofia occidentală a tratat, pînă acum, despre voinţă, nu a făcut-o decît în două feluri. Pe de o parte, după modelul filosofiei naturale şi, pe de altă parte, după modelul filosofiei dreptului. Altfel spus,, voinţa este forţa, după modelul filosofiei naturale. Ceea ce poate fi reprezentat prin tipul leibnizian. Dacă urmăm modelul filosofiei dreptului, voinţa nu e decît o chestiune morală, în speţă conştiinţa individuală a binelui şi a răului, ceea ce e reprezentat de Kant. Sau gîndim în termeni de voinţă-natură-forţă, sau gîndim în termeni de voinţă-lege-bine şi rău. Oricum am face-o, reflecţia filosofiei occidentale asupra problemei voinţei se reducea la aceste două scheme.

Numai că această schemă de gîndire privind voinţa, adică schema tradiţională asupra naturii şi a dreptului, a cunoscut o ruptură. Cred că putem situa această ruptură la începutul secolului al XIX-lea. Cu mult înainte de Marx, s-a produs evident o ruptură cu tradiţia. Acest eveniment a căzut astăzi puţin în uitare în Occident, dar nu încetăm să ne temem de el şi, cu cît mă gîndesc mai mult la el, cu atît mai multă importanţă îi acord: e vorba de Schopenhauer. Fireşte, Marx nu-l putea citi pe Schopenhauer. Dar tocmai Schopenhauer e cel care a putut introduce această problemă a voinţei în filosofia occidentală, prin diverse comparaţii cu filosofia orientală. Pentru ca filosofia occidentală să regîndească problema voinţei independent de punctele de vedere ale naturii şi dreptului, a fost nevoie de un şoc intelectual între Occident şi Orient. Dar nu se poate spune, departe de asta, că problema a fost aprofundată în această direcţie. Nu mai încape discuţie, punctul de vedere al lui Schopenhauer a fost reluat de Nietzsche, de care a venit vorba mai înainte. În această privinţă, pentru Nietzsche, voinţa era, oarecum, un principiu de descifrare intelectuală, un principiu de comprehensiune – chiar dacă nu era

absolut – pentru a discerne realitatea. Vedeţi, el credea că plecînd de la voinţă pot fi surprinse cuplurile voinţă-pasiuni, voinţă-fantasmă. Voinţă de cunoaştere, voinţă de putere. Toate acestea au răsturnat complet conceptul tradiţional de voinţă în Occident. El nu s-a mulţumit să răstoarne conceptul de voinţă: putem spune că a răsturnat raporturile între cunoaştere, pasiuni şi voinţă.

Dar, sincer, situaţia nu e complet răsturnată. E posibil să fi rămas ca înainte. După Nietzsche, filosofia husserliană, filosofiile existenţialiste, Heidegger, toţi aceştia, în special Heidegger, au vrut să clarifice problema voinţei, dar nu au reuşit să definească în mod clar metoda care ar fi permis să se analizeze fenomenul din punctul de vedere al voinţei. Pe scurt, filosofia occidentală a fost întotdeauna incapabilă să gîndească problema voinţei într-o manieră pertinentă.

Trebuie acum să ne întrebăm sub ce formă putem gîndi problema voinţei. V-am spus înainte că Occidentul, pentru a aborda raporturile între acţiunile umane şi voinţă, nu poseda decît două metode. Pe scurt, în alţi termeni, atît dintr-un punct de vedere metodologic cît şi conceptual, problema nu a fost pusă decît sub forme tradiţionale: natură-forţă sau lege-bine şi rău. Dar, curios, pentru a gîndi voinţa, nu a fost împrumutată o metodă din strategia militară. Mi se pare că problema voinţei poate fi pusă ca luptă, adică dintr-un punct de vedere strategic pentru a analiza un conflict atunci cînd se dezvoltă diverse antagonisme.

De exemplu, nu că totul se produce fără motiv, nici că totul se produce urmînd o cauzalitate, atunci cînd advine ceva în domeniul naturii. Ci putem riposta punctului de vedere raţional de un tip pe care încă nu l-am definit, declarînd că ceea ce face descifrabile evenimentele istorice ale umanităţii sau acţiunile umane e un punct de vedere strategic, ca principiu al conflictului şi al luptei. Cînd vom putea consolida acest punct de vedere, conceptele fundamentale pe care se va cuveni să le folosim vor fi: strategie, conflict, luptă, incidente. Ceea ce poate clarifica întrebuinţarea acestor concepte e antagonismul care există atunci cînd se prezintă o situaţie în care adversarii se înfruntă, o situaţie în care unul cîştigă şi celălalt pierde, în speţă incidentul. Cînd ne facem însă o idee despre filosofia occidentală, vom vedea că nici conceptul de incident, nici metoda de analiză împrumutată din strategie, nici noţiunile de antagonism, de luptă, de conflict nu au fost îndeajuns clarificate. În consecinţă, noua şansă de descifrare intelectuală pe care trebuie să o ofere filosofia de astăzi, e ansamblul conceptelor şi metodelor punctului de vedere

strategic. Am spus "trebuie" dar asta înseamnă atîta doar că trebuie încercat să mergem în acest sens, dar se poate să eşuăm. În orice caz, trebuie încercat.

Am putea spune că această încercare ţine de genealogia nietzscheană. Dar trebuie găsit un conţinut remaniat şi aprofundat din punct de vedere teoretic în conceptul solemn şi misterios de "voinţă de putere" şi va trebui în acelaşi timp să găsim un conţinut care să corespundă mai bine realităţii decît pentru Nietzsche.

Aş vrea să adaug o simplă notă la ceea ce tocmai am spus. Există un termen pe care Marx l-a folosit cu siguranţă, dar care trece astăzi drept cvasi-desuet. Acela de "luptă de clasă". Cînd ne situăm în punctul de vedere pe care tocmai l-am indicat, nu e de-acum posibil să regîndim acest termen? De exemplu, Marx spune, efectiv, că motorul istoriei rezidă în lupta de clasă. Şi, după el, mulţi au repetat această teză. Într-adevăr, e un fapt de netăgăduit. Sociologii reînsufleţesc dezbaterea la nesfîrşit, pentru a şti ce e o clasă, şi cine îi aparţine. Dar, pînă acum, nimeni nu a examinat, nici nu a aprofundat ce este lupta. Ce înseamnă lupta, cînd se spune luptă de clasă? Pentru că se spune luptă de clasă, e vorba de conflict şi de război. Dar cum se dezvoltă acest război? Care e obiectivul său? Care îi sînt mijloacele? Pe ce calităţi raţionale se întemeiază? Ceea ce mi-ar plăcea să discut, plecînd de la Marx, nu e problema sociologiei claselor, ci metoda strategică privind lupta. Aici se ancorează interesul meu pentru Marx şi plecînd de aici mi-ar plăcea să pun problemele.

În jurul meu, luptele se produc şi se dezvoltă ca mişcări multiple. De pildă, problema de la Narita*, apoi lupta pe care aţi dus-o în piaţa din faţa Parlamentului cu privire la tratatul de securitate nipono-american, în 1960. Lupte există şi în Franţa, şi în Italia. Aceste lupte, în măsura în care sînt bătălii, intră în perspectiva mea de analiză. De exemplu, pentru a reflecta la problemele pe care le pun aceste lupte, Partidul comunist nu tratează despre lupta însăşi. Tot ce se întreabă e: "Cărei clase îi aparţineţi? Duceţi cumva această luptă ca reprezentant al clasei proletare?" Nu e nicidecum vorba de aspectul strategic, respectiv: ce este lupta? Interesul meu se îndreaptă spre incidenţa antagonismelor înseIe: cine intră în luptă? Cu ce şi cum? De ce există această luptă? Pe ce se întemeiază? Nu am avut şansa să vă citesc

* Aluzie la luptele împotriva construirii noului aeroport la Tokyo pe domeniul agricol de la Narita.

cărţile, dar am auzit adeseori vorbindu-se despre activităţile dumneavoastră practice şi despre opera dumneavoastră. Aş fi deci foarte bucuros să vă aud opinia asupra a ceea ce tocmai am spus.

R. Yoshimoto: În cele ce aţi spus, sînt cîteva puncte în care mă simt în măsură să aprofundez problema. Înţeleg prin asta că voi putea propune alte interpretări. Pe de altă parte, aţi evocat problema voinţei cu privire la Nietzsche şi la Marx, apoi aţi definit-o în raport cu luptele în sensul în care se spune "luptă de clasă", şi în sfîrşit aţi propus o serie de probleme care sînt de actualitate. Mi-ar plăcea să aprofundez toate aceste puncte. Aş putea înfăţişa alte puncte de vedere, după care mi-ar plăcea să vă pun din nou cîteva întrebări.

Pentru început, aţi spus că trebuie distinsă gîndirea lui Marx însuşi de marxism, în măsura în care Marx e o fiinţă care a existat într-un trecut istoric şi clasic. Şi eu am spus întotdeauna că omul Marx e diferit de marxism. Sîntem, aşadar, întru totul de acord în acest punct. Înţeleg foarte bine această poziţie.

În ceea ce priveşte tonul profetic al lui Marx, profeţia sa ar putea fi rezumată în felul următor: clasele vor dispărea, la fel şi statul. În această privinţă, există state care au ca filosofie marxismul. În Europa, ca şi în China şi în Rusia sovietică. Aceste ţări nu caută cîtuşi de puţin să desfiinţeze statul filosofic şi, de fapt, tocmai prin aceea că nu-l desfiinţează îşi exercită puterea. Asta duce, pentru a împrumuta expresia pe care aţi folosit-o, la sărăcirea considerabilă a imaginaţiei politice actuale. De aceea, dacă în loc să spunem: "Tocmai de aceea putem lichida marxismul !", căutăm să-i luăm apărarea, iată ce putem spune: statul va dispărea într-o bună zi, la fel şi clasele. Dar, astăzi, există sub o formă temporară, înainte să dispară. În fond, e o problemă temporară şi putem admite toate acestea ca o formă temporară. Atîta doar că ceea ce nu e admisibil e tipul de putere care constă în a substanţia statul care nu e decît o formă provizorie, în a întîrzia asupra lui, în a face din el un mod de dominare. Statele socialiste par efectiv să intre în această categorie şi să încremenească în acest sens mai mult decît oricînd. Totuşi, mi se pare că filosofia de stat – sau statul filosofic – care există în fapte sub o formă temporară şi negarea principiului însuşi al acestei filosofii nu sînt de aceeaşi natură.

M-am gîndit întotdeauna că se poate distinge între faptul că o filosofie se realizează într-un stat provizoriu şi faptul de a nega o filosofie care domină efectiv statul, care nu mai e decît o modalitate de putere şi care se autojustifică. De altfel, ceea ce aţi enunţat în mod global asupra acestui punct mi se pare că revine la asta: faptul însuşi

de a-şi pune problema modului potrivit de a-l înţelege pe Marx participă deja la sărăcirea imaginaţiei politice actuale şi e o problemă în întregime rezolvată de multă vreme. Aici am rezerve şi nu vă pot urma. Cred că trebuie neapărat distins între ceea ce există de principiu şi modalităţile de putere care există cu adevărat în statele marxiste; mi se pare că aceste două lucruri sînt diferite. Problema nu e faptul că marxismul şi-a construit puterea pe o filosofie de stat sau pe un stat filosofic, ci e înainte de toate o problemă de idei. În istorie, suma voinţelor individuale şi a realizărilor practice nu apare în mod necesar ca motor al societăţii. De ce pare istoria întotdeauna fondată pe hazard şi apare ca un eşec al ideilor? Mi se pare că trebuie aprofundată, dincolo de marxism, problema conform căreia istoria pare să nu aibă nici un raport cu voinţele individuale. Numai că suma voinţelor individuale include, pentru a vorbi ca Hegel, morala şi etica practică. Eliminarea completă a acestei probleme, reducînd-o la voinţa generală sau la voinţa claselor, nu a creat oare o inadevcare filosofică? Oare nu apare problema din faptul că suma voinţelor individuale instalate la putere şi voinţa care se manifestă ca o putere totală par ca fiind total diferite? N-am putea aprofunda acest punct, ca principiu? Pentru a merge puţin mai departe în ideile mele, mi se pare că ideea după care dezvoltarea istoriei nu e dominată decît de hazard e discutabilă.

Să mă explic. Asta ar însemna că o înlănţuire infinită de întîmplări creează o necesitate. Şi, dacă admitem că întîmplarea comportă întotdeauna necesitatea, problema de a şti dacă istoria e dominată de hazard sau de necesitate revine la a defini o limită de la care plecînd o înlănţuire de întîmplări se transformă în necesitate. Mi se pare atunci că, în loc să o lichidăm cum faceţi dumneavoastră, pentru că sărăceşte politica, profeţia filosofică şi istorică a lui Marx rămîne valabilă.

Astfel, nu-mi vine să accept cu prea mare uşurinţă ideea lui Nietzsche după care istoria nu e dominată decît de hazard şi nu există nici necesitate, nici cauzalitate. După părerea mea, Nietzsche avea o viziune sumară asupra raporturilor între hazard şi necesitate. Se lăsa călăuzit de intuiţie sau mai degrabă de chestiuni de sensibilitate. Va trebui aprofundată această chestiune, în speţă cea a raportului dintre hazard şi necesitate. Şi, în acest sens, gîndirea lui Marx poate rămîne un model politic viu şi real. Opera dumneavoastră mă face să cred că ar trebui aprofundată mai mult această problemă a hazardului şi necesităţii, aceea a limitei plecînd de la care o înlănţuire de întîmplări se transformă

în necesitate, precum şi problema întinderii şi teritoriului acestei transformări. Despre asta aş vrea să vă întreb.

În ceea ce priveşte teoria voinţei, mă tem că, dacă nu vă rezum istoricul marxismului în Japonia de la al doilea război mondial încoace, vă va fi greu să înţelegeţi cum poate include teoria voinţei probleme care merg de la filosofia statului pînă la religie, etică şi conştiinţa de sine. Marxismul japonez de după război a căutat să reînvie osatura idealistă a lui Hegel, pe care Marx nu o înlăturase – asta se numeşte materialismul subiectiv –, modelînd-o în materialismul marxist care se dezvoltase în Rusia. Cred că e diametral opus demersului marxismului francez. Marxismul subiectiv japonez a încercat să reînvie un întreg teritoriu hegelian – filosofia statului, teoria religiei, morala individuală şi chiar conştiinţa de sine – incluzîndu-l integral în marxism. În această mişcare s-a încercat să se sintetizeze întregul sistem hegelian sub forma teoriei voinţei.

Dacă aş dezvolta această chestiune în direcţia pe care aţi indicat-o înainte, am risca să ne rătăcim. Prefer aşadar să mă explic ceva mai precis. În evoluţia marxismului în Japonia după război, sau mai degrabă dincolo de această evoluţie, am vrut să consider domeniul teoriei voinţei ca determinarea interioară a conştiinţei practice în maniera lui Hegel. Şi am căutat să scap de tema etică, aceea care apare ca fiind suspendată, împărţind totalitatea acestui teritoriu în trei: cel al voinţei comune, cel al voinţei duale şi cel al voinţei individuale.

Aţi spus mai înainte că, atunci cînd e evocată lupta de clasă la Marx, nu ar trebui pus accentul pe clase, ci ar trebui rezolvată problema luptei din punctul de vedere al voinţei. V-aţi întrebat: cine cu cine se bate? Cum? Sau: cu cine se cuvine să ne batem? Şi aţi adăugat că aceste întrebări se impun în zilele noastre. Cred că aş putea să dezvolt toate acestea în felul meu, dar îmi spun că, înainte de a ajunge la asta, ar trebui ca marxismul să rezolve în primul rînd problema de a şti cum s-a debarasat de problemele voinţei duale şi ale voinţei individuale, deplasînd semnificaţia luptei de clasă înspre voinţa comună ca motor al istoriei. De altfel, în marxismul japonez şi în procesul dezvoltării sale şi al tratării sale, definiţia conceptului de clasă nu e aceeaşi ca, de pildă, la Althusser în Franţa sau la Lukács în Germania. Cînd spunem clasă, sîntem convinşi că ea trebuie definită pe o bază socio-economică şi că trebuie să fie astfel definită ca idee. Întotdeauna am gîndit că o clasă comportă o dublă problemă: cea a ideii şi cea reală şi socială.

Am estimat aşadar că trebuia mai întîi examinat conceptul de clasă. Presupun că acest fapt s-a dezvoltat diferit în marxismul european. În ceea ce priveşte problemele concrete, mi-ar plăcea să mă refer la ele în cei zece ani care preced al doilea război mondial, la războiul însuşi şi la cei zece ani care i-au urmat, adică la întreaga istorie de după război. Mă întreb atunci dacă determinarea naturii prin voinţa de putere la Nietzsche şi determinarea stării naturale, în sensul vulgarizat al lui Engels, sînt atît de îndepărtate una de cealaltă. Nietzsche a considerat istoria ca un proces în cursul căruia oamenii sînt mişcaţi de o voinţă de putere care îi depăşeşte. Oamenii suferă în starea naturală războiul, violenţa, dezordinea, moartea etc., iar Nietzsche consideră că toate acestea se găsesc în natura umană. El apreciază că morala şi conştiinţa apar atunci cînd e reprimată toată această natură. În care el vede natura umană sub unghiul unei *Leben* biologice. Engels situa starea ideală puţin mai sus decît determinarea naturii, şi anume în viaţa gregară pe care o constituie comunismul primitiv. Cred că o asemenea stare n-a existat. După părerea mea, Engels considera că acest ideal constituie deopotrivă originea şi sfîrşitul. Aceste două moduri de a gîndi sînt reprezentate, dacă mă refer la experienţa mea intelectuală în jurul celui de-al doilea război mondial, în militarismul imperial în Japonia şi în manifestările intelectuale care nu sînt fundamental diferite între ele, ale fascismului şi stalinismului. Problematica noastră se situează în constatarea că aceste două gîndiri nu erau cu adevărat diferite şi că trebuiau respinse şi una, şi cealaltă.

Dacă situăm în fapte obiectivul luptei de clasă de care vorbiţi, în sensul în care se spune "luptă de clasă", mă tem că această luptă, inevitabil, se regăseşte complet izolată. Cred că aşa e în Japonia şi probabil pretutindeni în lume. Dacă ne întrebăm împotriva a ce luptăm, vom spune că nu numai împotriva capitalismului, ci în egală măsură împotriva socialismului. Astfel, problema urmează pretutindeni realitatea şi, cu necesitate, sfîrşeşte prin a fi o luptă izolată în lume. Nu putem conta pe nimic şi sîntem ineluctabil încolţiţi. Dar dacă încercăm să dezvoltăm acest fapt ca o problemă intelectuală sau filosofică, şi în acest caz ne regăsim complet tăiaţi de lume. Pe scurt, mă întreb dacă nu cumva e soarta noastră să fim astfel încolţiţi. Eu îmi dezvolt ideile asupra acestui subiect cu un mare pesimism.

Tocmai asupra acestui punct aş vrea să vă întreb. Nietzsche a respins întregul domeniu pe care-l acoperea teoria hegeliană a voinţei

calificîndu-l drept un concept josnic care reprimă natura umană, şi am impresia că în acelaşi fel vă dezvoltaţi metoda după ce cu îndemînare veţi fi făcut *tabula rasa* din izolarea, din solitudinea, din pasiunile sau din posomoreala pe care le combătea Nietzsche, sau din tot ce vreţi: de exemplu, din rigiditate. Dimpotrivă, păreţi că trataţi cu îndemînare raporturile între lucruri la un nivel apropiat de conceptele structural similare algebrei, adică lucrurile, faptele virtuale. Şi, făcînd asta, am impresia că înlăturaţi acest fel de sentiment de izolare în lume, pe care eu personal îl resimt. Mi-ar plăcea să vă întreb despre asta.

M. Foucault: Cred că înţeleg că aţi pus o nouă problemă cu cîteva rezerve la ceea ce am enunţat. Dar sînt, fundamental, de acord cu dumneavoastră. Mai degrabă decît cu ideile dumneavoastră, rezonez pe deplin cu rezervele dumneavoastră. Printre chestiuni, prima suna cam aşa: o putem sfîrşi cu marxismul pentru simplul motiv că a fost intim legat de raporturile de putere statală? Nu putem aprofunda puţin mai mult problema? Aş vrea să vă răspund următorul lucru: este, pînă la urmă, mai puţin un răspuns cît o propunere, şi aş vrea s-o prezint de o manieră oarecum brutală.

Din moment ce considerăm marxismul ca ansamblul modurilor de manifestare a puterii legate, într-un fel sau altul, de discursul lui Marx, cred că datoria minimă a unui om care trăieşte în a doua jumătate a secolului al XX-lea este să examineze sistematic fiecare dintre aceste moduri de manifestare. Suportăm astăzi această putere fie cu pasivitate, fie în derîdere, fie cu teamă, fie din interes, dar trebuie să ne eliberăm întru totul de asta. Trebuie sistematic examinate toate acestea, cu sentimentul real de a fi cu totul liberi în raport cu Marx.

Bineînţeles, a fi liber faţă de marxism nu înseamnă să ne întoarcem pînă la surse pentru a şti ce a spus efectiv Marx, să surprindem discursul său în stare pură şi să-l considerăm ca unica lege. Asta nu înseamnă nici să revelăm, de pildă, cu metoda althusseriană, felul în care adevărata rostire a profetului Marx a fost greşit interpretată. Importanţa nu stă în acest tip de problemă de formă. Ci, aşa cum v-am spus, a verifica din nou una după alta ansamblul funcţiilor modurilor de manifestare a puterii care sînt legate de rostirea lui Marx însuşi îmi pare a constitui o încercare valabilă. Bineînţeles se pune atunci problema să ştim cum să considerăm profeţia.

Personal, ceea ce mă atrage în opera lui Marx sînt lucrările istorice, precum eseurile asupra loviturii de stat a lui Ludovic-

Napoleon Bonaparte, asupra luptei de clasă în Franța sau asupra Comunei*. Lectura acestor lucrări istorice atrage puternic atenția asupra a două lucruri: analizele efectuate aici de Marx, chiar dacă nu le putem considera pe toate pe deplin exacte, că sînt asupra situației, asupra raporturilor de antagonism, asupra strategiei, asupra legăturilor de interes, le depășesc de departe, e de netăgăduit, pe cele ale contemporanilor săi prin perspicacitate, eficiență, calități analitice și, în orice caz, în mod radical, depășesc cercetările posterioare.

Însă aceste analize, în lucrările istorice, se termină întotdeauna prin cuvinte profetice. Erau profeții asupra unui viitor foarte apropiat, profeții pe termen scurt: asupra următorului an sau chiar a următoarelor luni. Dar putem spune că profețiile lui Marx erau aproape toate false. Analizînd situația din 1851-1852, îndată după lovitura de stat, el spune că prăbușirea imperiului este apropiată; vorbește despre sfîrșitul sistemului capitalist și se înșală asupra sorocului dictaturii burgheze. Ce înseamnă toate astea? Analize de o rară inteligență, iar faptele pe care le anunță sînt imediat dezmințite de realitate. De ce?

Iată ce cred eu. Mi se pare că ceea ce se produce în opera lui Marx e, într-un fel, un joc între alcătuirea unei profeții și definirea unei ținte. Discursul socialist al epocii era compus din două concepte, dar el nu reușea să le disocieze îndeajuns. Pe de o parte, o conștiință istorică sau conștiința unei necesități istorice, în orice caz ideea că, în viitor, cutare lucru ar trebui să advină în mod profetic. Pe de altă parte, un discurs de luptă – un discurs, am putea spune, care ține de teoria voinței –, care are ca obiectiv determinarea unei ținte de atacat. În realitate, căderea lui Napoleon III constituia mai puțin o profeție cît un obiectiv de atins prin lupta proletariatului. Dar cele două discursuri – această conștiință a unei necesități istorice, în speță aspectul profetic, și obiectivul luptei – nu și-au putut duce la bun sfîrșit jocul. Asta se poate aplica profețiilor pe termen lung. De exemplu, noțiunea de dispariție a statului este o profeție eronată. În ceea ce mă privește, nu cred că ceea ce se petrece în mod concret în țările socialiste permite să

---

* Marx (K.), *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1968); *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, 1849-1850 (*Les Luttes de classes en France*, Paris, Éditions sociales, 1984); *Pariser Kommune. Der Bürgerbrieg in Frankreich*, 1871 (*La commune de Paris, la guerre civile en France*, Paris, 1976).

fie prevestită realizarea acestei profeţii. Dar, din momentul în care definim dispariţia statului ca un obiectiv, cuvîntul lui Marx ia o realitate neatinsă vreodată. Se observă ca un fapt de netăgăduit o hipertrofie a puterii sau un exces de putere atît în ţările socialiste cît şi în ţările capitaliste. Şi cred că realitatea acestor mecanisme de putere, de o complexitate uriaşă, justifică, din punctul de vedere strategic al unei lupte de rezistenţă, dispariţia statului ca obiectiv.

Ei bine, să revenim acum la cele două întrebări al dumneavoastră. Ele vizează pe de o parte raportul între necesitate şi hazard în istorie şi, pe de altă parte, teoria voinţei. Cu privire la necesitatea istorică, m-am exprimat deja în grabă, dar, ceea ce mă interesează în primul rînd e ceea ce aţi evocat despre evoluţia marxismului japonez după război, despre specificitatea sa şi despre poziţia pe care o ocupă în acest cadru teoria voinţei.

Cred că e o problemă fundamentală. Mi-ar plăcea să merg în acelaşi sens ca dumneavoastră, cel puţin în măsura în care v-am înţeles. Această manieră de a gîndi, care constă în a aborda voinţa în această optică, este esenţială: ea nu exista deloc în mintea unui francez mediu aşa cum sînt eu. Oricum ar fi, e într-adevăr clar că tradiţia marxismului francez a ignorat analiza diferitelor niveluri ale voinţei şi punctul de vedere asupra specificităţilor celor trei fundamente ale sale. Fapt e că acest domeniu rămîne total necercetat în Occident. În acest punct, mi se pare necesar să punem în evidenţă motivul pentru care importanţa problemei voinţei n-a fost nici înţeleasă, nici analizată.

Pentru asta, ar trebui să ne gîndim la existenţa unei organizaţii care poartă numele de Partid comunist. E un fapt care a fost determinant în istoria marxismului occidental. Dar nu a fost niciodată analizat în profunzime. E o organizaţie fără precedent: ea nu poate fi comparată cu nimic, ea nu funcţionează în societatea modernă pe modelul Partidului radical sau al Partidului creştin-democrat. Nu e numai un grup de indivizi care împărtăşesc aceeaşi opinie şi participă la o aceeaşi luptă pentru un acelaşi obiectiv. Ci o organizaţie mai complexă. E o metaforă folosită, şi nu vreau să dau dovadă de o răutate anume cînd spun că organizarea sa te face negreşit să te gîndeşti la un ordin monastic. S-a discutat fără încetare despre natura acestui partid: în raport cu lupta de clasă, cu revoluţia, care e obiectivul său, care trebuie să fie rolul său, funcţia sa? Oricine ştie că toate acestea erau în centrul dezbaterilor sale. Polemica se fondează pe ceea ce o distinge pe Rosa Luxemburg de Lenin, direcţia social-democrată germană de Lenin. În rest, *Critica programului de la*

Gotha[*] punea deja problema funcţionării Partidului. Eu cred însă că, atunci cînd existenţa Partidului şi diferitele sale probleme au fost aduse în faţă, problema voinţei a fost cu totul abandonată. Căci, se zice, urmăm conceptul partidului leninist – nu Lenin a fost totuşi cel care l-a imaginat primul, dar i se dă acest nume pentru că a fost conceput în jurul lui –, iată ce trebuie să fie Partidul.

În primul rînd, e o organizaţie datorită existenţei căreia proletariatul accede la o conştiinţă de clasă. Altfel spus,, prin Partid, voinţele individuale şi subiective devin un fel de voinţă colectivă. Dar aceasta din urmă trebuie să fie, negreşit, monolitică, ca şi cum ar fi o voinţă individuală. Partidul transformă multiplicitatea voinţelor individuale într-o voinţă colectivă. Şi, prin această transformare, el constituie o clasă ca subiect. În alţi termeni, face din ea un fel de subiect individual. Tocmai astfel e făcută posibilă ideea însăşi de proletar. "Proletariatul există pentru că Partidul există." Proletariatul poate exista prin existenţa Partidului şi cu ajutorul acestei existenţe. Partidul e, în consecinţă, conştiinţa proletariatului şi, în acelaşi timp, condiţia de existenţă a proletariatului ca unic subiect individual. Nu acesta e primul motiv pentru care n-au putut fi analizate la justele lor valori diferitele niveluri ale voinţei?

Un alt motiv vine din faptul că Partidul este o organizaţie prevăzută cu o ierarhie stratificată. Şi a funcţionat bine în sînul acestei ordini solid organizate – cu mult înaintea teoriei leniniste, social-democraţia germană funcţiona deja astfel –, excluzînd, interzicînd cutare sau cutare lucru. Nu era nimic altceva decît o organizaţie care excludea elementele eretice şi care, procedînd astfel, căuta să concentreze voinţele individuale ale militanţilor într-un fel de voinţă monolitică. Această voinţă monolitică era tocmai voinţa birocratică a conducătorilor. Cum lucrurile s-au desfăşurat într-o asemenea manieră, acest al doilea motiv a făcut ca problema atît de importantă a voinţei să nu fi fost abordată cu adevărat. În alţi termeni, Partidul se putea întotdeauna autojustifica într-un fel sau altul, în ceea ce priveşte activităţile sale, deciziile şi rolul său. Oricare ar fi situaţia, Partidul putea invoca teoria lui Marx ca fiind unicul adevăr. Marx era unica autoritate şi, datorită acestui fapt, se considera că activităţile Partidului găseau în el fundamentul lor raţional. Multiplele voinţe individuale

---

[*] Marx (K.), *Kritik des Programens*, 1875 (trad. Rubel şi Evrard, în *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, vol. I, 1406-1434).

erau, în consecinţă, aspirate de către Partid şi, la rîndul său, voinţa Partidului dispărea sub masca unui calcul raţional conform teoriei în chip de adevăr. Astfel diferitele niveluri ale voinţei nu puteau decît să scape analizei. Problema de a şti cum se articulează, în revoluţie şi în lupte, voinţele individuale cu alte niveluri de voinţă mi se pare şi mie o temă esenţială care ne priveşte. Şi tocmai aceste multiple voinţe încep astăzi să ţîşnească în breşa hegemoniei deţinute de către stînga tradiţională. Sincer vorbind, această problemă nu e suficient pusă în evidenţă în lucrările mele şi abia am evocat-o în *Voinţa de cunoaştere*, sub forma strategiei din punctul de vedere al puterii de stat. Se poate ca această teorie a voinţei sau analiza acestor niveluri eterogene să funcţioneze mai eficient în Japonia decît oriunde altundeva. Există poate o specificitate a Partidului comunist japonez sau un raport cu filosofia orientală. Ei bine, în această privinţă, mi-ar plăcea să vorbesc despre cealaltă problemă pe care aţi abordat-o: şi anume, tonalitatea foarte sumbră şi solitară pe care luptele le îmbracă în mod necesar.

Acest aspect al luptei nu a fost deloc luat în considerare în Europa sau în Franţa. Putem spune, în orice caz, că a fost prea puţin considerat. De ce? Am atins în treacăt unul din motive răspunzînd la întrebarea precedentă. Primul e faptul că obiectivul în lupte e întotdeauna ocultat de profeţie. Astfel, aspectele solitare s-au estompat şi ele sub masca profeţiei. Al doilea e următorul. Cum se considera că numai Partidul comunist era autenticul deţinător al luptei şi că acest Partid era o organizaţie ierarhizată capabilă de o decizie raţională, zonele marcate de o sumbră nebunie, în speţă partea de umbră a activităţilor umane sau încă zonele de o obscură dezolare – deşi asta a fost partea de neevitat a tuturor luptelor –, ieşeau cu mare greu la lumină. Probabil doar operele nu teoretice, ci literare, dacă nu cumva cele ale lui Nietzsche au vorbit despre asta. Nu mi se pare aici pertinent să insist asupra diferenţei dintre literatură şi filosofie, dar e sigur că, pe planul teoriei, nu am ajuns să facem dreptate acestui aspect sumbru şi solitar al luptelor.

Tocmai de aceea trebuie să aducem la lumină acest aspect insuficient al teoriei. Va trebui să distrugem ideea că filosofia e singura gîndire normativă. Trebuie ca vocile unui număr incalculabil de subiecţi vorbitori să răsune şi trebuie făcută să vorbească o experienţă nenumărată. Nu trebuie ca subiectul vorbitor să fie întotdeauna acelaşi. Nu trebuie să răsune doar cuvintele normative ale filosofiei. Trebuie făcute să vorbească toate felurile de experienţe, să plecăm urechea la afazici, la excluşi, la muribunzi. Căci noi ne găsim

în afară, în vreme ce ei sînt cei care fac efectiv față aspectului sumbru și solitar al luptelor. Cred că sarcina unui practician al filosofiei trăind în Occident este să plece urechea la toate aceste voci.

R. Yoshimoto: Ascultîndu-vă, am luat cunoștință, în numeroase puncte, de idei pe care, pînă acum, nu le-am putut citi în cărțile dumneavoastră. Multe lucruri s-au elucidat și a fost foarte instructiv pentru mine, iar pentru asta vă sînt foarte recunoscător.

Mai e un punct asupra căruia mi-ar plăcea să-mi exprim opinia: e atunci cînd ați evocat metoda lui Lenin. Ce a făcut? Cum s-au transformat, pe urmă, partidul leninist și Uniunea sovietică? Cum stau astăzi lucrurile? Mai degrabă decît să abordăm aceste probleme, prefer să mă limitez la ideile lui Lenin și să spun cîteva cuvinte asupra divergențelor mele cu dumneavoastră.

Asta e o critică ce apare în mod firesc din moment ce am încercat să resuscităm teoria voinței: îi reproșez lui Lenin că a identificat voința statului cu organul statului.

La întrebarea: "Ce este statul?", Lenin a răspuns că e organul represiunii de clasă. Rezultă de aici că problema de a ști cum se rezistă represiunii acoperă toată problema statului. Istoric vorbind însă, statul a pus mîna pe religie, filosofie, drept, moravuri, dar toată această problematică se vede eliminată. Singura problemă pusă e de a ști cum se duce lupta de eliberare a claselor împotriva organului de represiune a claselor. Prin urmare, toate problemele istorice și actuale pe care le antrenează statul au rămas necercetate.

În schimb, ca răspuns la întrebarea: "Ce este statul?", ne-am gîndit la acest lucru: din moment ce se recunoaște puterea statului, avem de-a face cu o manifestare a unei voințe. Înțeleg prin asta că statul nu e sinonim cu guvernul ca organ al represiunii claselor. Guvernul e într-un fel, corpul voinței statului, dar nu e voința însăși a statului. Cred că trebuie mai întîi să distingem între voința statului și organul statului. Am putea vorbi de cultul luptei de clasă: scopul justificînd mijloacele, ei făceau complet abstracție de problemele moralei, ale binelui și răului, și ale religiei; fără a merge pînă la a le nesocoti, nu le acordau decît un sens subsidiar sau secundar. Toate acestea deoarece, probabil, de la bun început, identificau voința statului cu organul statului, referindu-se nemijlocit la represiunea claselor.

E o critică pe care am formulat-o, cu privire la concepția statului la Lenin, pe planul ideilor. Ascultîndu-vă vorbind, mi-am zis că, asupra acestui punct cel puțin, ar trebui să-mi exprim părerea. În ceea ce privește problemele specifice pe care le dezvoltați, sînt multe

asupra cărora aş dori să vă întreb. În mai multe locuri, de altfel, am avut impresia că împărtăşim un anumit număr de teme asupra cărora mi-ar plăcea ,de asemenea, să vă pun cîteva întrebări. Cît despre problemele esenţiale, însă, asupra cărora reflectez în acest moment şi pe care mi-a fost oarecum greu să le elucidez, cred că aproape mi-aţi răspuns.

Scuzaţi-mă că v-am plictisit cu întrebări spinoase. Vă sînt recunoscător pentru răbdarea dumneavoastră. Eu m-am exprimat îndeajuns şi aş fi fericit dacă aţi putea concluziona convorbirea noastră.

M. Foucault: Sînt foarte fericit că v-am auzit şi vă mulţumesc din toată inima. Tot ce mi-aţi spus îmi va fi foarte folositor. Căci, pe de o parte, graţie modului dumneavoastră de a pune problemele, mi-aţi indicat perfect limitele muncii pe care am dus-o pînă aici şi părţile care încă îi mai lipsesc, în absenţa unor idei clare. Şi, în special, problema pe care aţi pus-o, în termeni de teorie a voinţei, m-a interesat în mod deosebit, şi am convingerea că asta poate servi de punct de plecare pertinent pentru o întreagă serie de problematici.

Cînd văd simplul rezumat al muncii dumneavoastră şi lista lucrărilor pe care le-aţi scris, constat că e vorba de fantasma individuală şi de problema statului. De altfel, cum aţi amintit, aţi consacrat un eseu voinţei colective ca matrice a formării unui stat. Pentru mine e o problemă pasionantă. Anul acesta ţin un curs asupra formării statului şi analizez, să spunem, bazele mijloacelor de realizare statală pe o perioadă care merge din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVII-lea în Occident, sau mai degrabă procesul în cursul căruia se formează ceea ce se numeşte raţiune de stat. Dar m-am împiedicat de o parte enigmatică ce nu mai poate fi rezolvată prin simpla analiză a raporturilor economice, instituţionale sau culturale. E aici un fel de sete gigantică şi irepresibilă care forţează la o întoarcere către stat. Am putea vorbi de dorinţa statului. Sau, pentru a folosi termenii de care ne-am servit pînă aici, am putea-o reformula ca voinţă a statului. În orice caz, e evident că nu mai putem scăpa acestui tip de lucru.

Cînd e vorba de formarea unui stat, nu mai discutăm despre personaje precum despotul sau despre manipularea sa prin oameni aparţinînd castei superioare. Dar nu putem decît să spunem că exista aici un soi de mare iubire, de voinţă insesizabilă. Cum eram deja pe deplin conştient de asta, am avut mult de învăţat din ce mi-aţi povestit astăzi şi sînt foarte curios să vă cunosc alte lucrări în care discutaţi despre stat din punctul de vedere al teoriei voinţei.

Doresc din toată inima ca lucrările dumneavoastră să fie traduse în franceză sau în engleză. Dacă nu, aş fi fericit să putem, fie la Tokyo, fie la Paris, fie într-o altă corespondenţă, schimba idei, deoarece păreţi a trata aceleaşi teme. Căci a putea auzi un asemenea discurs e, pentru noi occidentalii, o experienţă foarte preţioasă şi indispensabilă.

Îndeosebi, a discuta despre o problemă precum aceea a experienţei politice, în vremea noastră, nu numai că prelungeşte viaţa, ci va fi, de asemenea,, cred, o încurajare extrem de fertilă pentru diverse reflecţii viitoare.

MICHEL FOUCAULT: UN PARCURS FILOSOFIC

– Interesul purtat, mai ales în ultimii ani, rezultatelor gîndirii dumneavoastră s-ar putea, cred, explica în maniera următoare: puţini sînt aceia care, dincolo de diferitele limbaje sau puncte de vedere ideologice, n-ar fi înclinaţi să recunoască progresiva şi deconcertanta disociere între cuvinte şi lucruri în lumea contemporană. Acest fapt justifică, de altfel, şi sensul dezbaterii noastre; pentru a înţelege mai bine drumul pe care l-aţi urmat pe parcursul reflecţiilor şi cercetărilor dumneavoastră, deplasările de cîmp în analize, precum şi achiziţia de noi garanţii teoretice. De la explorările efectuate în Istoria nebuniei *asupra experienţei originare, pînă la tezele cele mai recente expuse în* Voinţa de cunoaştere, *se pare că aţi procedat prin salturi, prin deplasări ale nivelurilor de cercetare. Dacă aş dori să fac un bilanţ care să evidenţieze esenţialul şi caracterul de continuitate al gîndirii dumneavoastră, aş putea începe prin a vă întreba ce găsiţi depăşit în scrierile dumneavoastră precedente în lumina ultimelor cercetări asupra puterii şi asupra voinţei de a cunoaşte.*

– Există, cu siguranţă, multe lucruri depăşite. Sînt întru totul conştient că mă deplasez întotdeauna în raport cu lucrurile de care mă interesez şi, în acelaşi timp, în raport cu ceea ce am gîndit deja. Nu gîndesc niciodată acelaşi lucru pentru simplul motiv că pentru mine cărţile mele sînt experienţe, într-un sens pe care l-aş dori cît mai deplin cu putinţă. O experienţă este ceva din care ieşi tu însuţi transformat. Dacă ar trebui să scriu o carte pentru a comunica ceea ce gîndesc deja, înainte de a începe să scriu, n-aş avea niciodată curajul să întreprind acest lucru. Nu scriu o carte decît pentru că nu ştiu încă exact ce să gîndesc despre acel lucru la care aş vrea atît de mult să meditez. Astfel încît cartea mă transformă şi transformă şi ceea ce

gîndesc. Fiecare carte schimbă ceea ce gîndeam atunci cînd terminam de scris cartea precedentă. Sînt un experimentator şi nu un teoretician. Numesc teoretician pe cel care construieşte un sistem general, fie de deducţie, fie de analiză, pe care-l aplică într-un mod uniform unor cîmpuri diferite. Ceea ce nu e deloc cazul meu. Sînt un experimentator în sensul că scriu pentru a mă schimba pe mine însumi şi pentru a nu mai gîndi acelaşi lucru ca înainte.

– Ideea unui travaliu ca experienţă ar trebui oricum să sugereze un punct de referinţă metodologică sau cel puţin să ofere posibilitatea de a obţine indicaţii de metodă din raportul dintre mijloacele folosite şi rezultatele obţinute în urma cercetării.

– Cînd încep o carte, nu numai că nu ştiu ce voi gîndi în final, dar nu ştiu nici ce metodă voi folosi cu exactitate. Fiecare dintre cărţile mele este o modalitate de a decupa un obiect şi de a inventa o metodă de analiză. Odată terminat travaliul, pot, apoi, printr-un fel de privire retrospectivă, să extrag din experienţă pe care tocmai ce am făcut-o, o reflecţie metodologică, care să propună metoda pe care cartea ar fi trebuit s-o urmeze Astfel încît scriu, alternativ oarecum, cărţi pe care le-aş numi de explorare şi cărţi de metodă. Cărţi de explorare: *Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii* etc. Cărţi de metodă: *Arheologia cunoaşterii*. Apoi am mai scris cărţi de genul: *A supraveghea şi a pedepsi*, *Voinţa de cunoaştere*.

Propun, de asemenea, reflecţii metodologice în articole şi interviuri. Sînt mai degrabă reflecţii despre o carte terminată, susceptibile să mă ajute să definesc un alt travaliu posibil. Sînt un fel de schelării care îmi servesc de releu între un travaliu pe cale să se încheie şi un altul care se pregăteşte. Nu este o metodă generală, definitiv valabilă pentru ceilalţi şi pentru mine. Ceea ce am scris n-a fost niciodată prescriptiv nici pentru mine şi nici pentru ceilalţi. Este, cel mult, instrumental şi visător.

– Ceea ce spuneţi confirmă aspectul excentrat al poziţiei dumneavoastră şi explică, într-un anumit sens, dificultăţile întîlnite de critici, comentatori şi de exegeţi în tentativa lor de a sistematiza sau de a vă atribui o poziţie precisă în cadrul gîndirii filosofice contemporane.

– Nu mă consider un filosof. Ceea ce fac nu este nici o manieră de a filosofa, dar nici de a-i îndemna pe alţii să nu facă. Autorii cei mai importanţi, care nu spun că m-au format, dar mi-au permis să mă detaşez în raport cu formaţia mea universitară, au fost oameni precum Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, care nu erau filosofi în

sensul instituţional al termenului, iar, pe lîngă aceştia, bineînţeles, şi un anumit număr de experienţe personale. Ceea ce m-a frapat şi m-a fascinat cel mai mult la ei şi le-a dat această importanţă capitală pentru mine, a fost că problema lor nu era a construirii unui sistem, ci a unei experienţe personale. La universitate, în schimb, fusesem antrenat, format, împins către învăţarea acestor mari maşinării filosofice care se numeau hegelianism, fenomenologie...

– Vorbiţi despre fenomenologie, dar toată gîndirea fenomenologică se bazează pe problema experienţei şi se sprijină pe ea pentru a-şi trasa propriul său orizont teoretic. În ce sens vă distingeţi atunci de ea?

– Experienţa fenomenologului este, în fond, o anumită modalitate de a arunca o privire reflexivă asupra unui obiect oarecare din trăit, asupra cotidianului în forma sa tranzitorie, pentru a-i surprinde semnificaţiile. Dimpotrivă, pentru Nietzsche, Bataille, Blanchot, experienţa înseamnă a încerca să ajungi la un anumit punct al vieţii care să fie cît mai insuportabil cu putinţă. Ceea ce se cere e maximumul de intensitate şi, în acelaşi timp, de imposibilitate. Travaliul fenomenologic, din contră, constă în a desfăşura întreg cîmpul de posibilităţi legate de experienţa cotidiană.

În plus, fenomenologia caută să regăsească semnificaţia experienţei cotidiene pentru a regăsi prin ce anume subiectul care sînt este în mod efectiv fondator, în funcţiile sale transcendentale, al acestei experienţe şi al acestor semnificaţii. În schimb, experienţa la Nietzsche, Blanchot, Bataille are ca funcţie să-l smulgă pe subiect lui însuşi, să facă astfel încît să nu mai fie el însuşi sau să fie purtat înspre aneantizarea lui ori spre propria sa disoluţie. Este o întreprindere de de-subiectivare.

Ideea unei experienţe limită, care smulge subiectul lui însuşi, iată ce a fost important pentru mine în lectura lui Nietzsche, a lui Bataille, a lui Blanchot, şi de aceea, oricît de plictisitoare, de erudite ar fi cărţile mele, le-am conceput întotdeauna ca experienţe directe vizînd să mă smulgă mie însumi, să mă împiedice să fiu acelaşi.

– Travaliu ca experienţă în dezvoltare permanentă, relativitate extremă a metodei, tensiune a subiectivării: cred că am înţeles că acestea sînt cele trei aspecte esenţiale ale atitudinii dumneavoastră de gîndire. Pornind de la acest ansamblu, ne putem totuşi întreba care ar putea fi credibilitatea rezultatelor unei cercetări şi care ar fi, în definitiv, criteriul de adevăr consecvent anumitor premise ale modului dumneavoastră de a gîndi.

– Problema adevărului spuselor mele e, pentru mine, o problemă foarte dificilă, ba chiar problema centrală. Este întrebarea la care n-am răspuns încă pînă în prezent. Folosesc în acelaşi timp metodele cele mai clasice: demonstraţia sau, în orice caz, dovada în materie de istorie, trimiterea la texte, la referinţe, la autorităţi, precum şi punerea în raport a ideilor şi a faptelor, o propunere de scheme de inteligibilitate, de tipuri de explicaţie. Nu e nimic original aici. Din acest punct de vedere, ceea ce spun în cărţile mele poate fi verificat sau infirmat precum în orice altă carte de istorie.

În ciuda acestui fapt, persoanele care mă citesc, îndeosebi cele care apreciază ceea ce fac, îmi spun adesea rîzînd: "În fond, ştii bine că ceea ce spui nu este decît ficţiune". Iar eu răspund întotdeauna: "Bineînţeles, nici nu este vorba să fie altceva decît ficţiuni".

Dacă aş fi dorit, de exemplu, să fac istoria instituţiilor psihiatrice în Europa, între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea, evident că n-aş fi scris o carte precum *Istoria nebuniei*. Dar problema mea nu este să satisfac istoricii profesionişti. Problema mea e de a face eu însumi, şi de a-i invita şi pe ceilalţi să facă o dată cu mine, de-a lungul unui conţinut istoric determinat, o experienţă a ceea ce sîntem, a ceea ce este nu numai trecutul nostru, dar şi prezentul nostru, o experienţă a modernităţii noastre, astfel încît în final să ieşim transformaţi din ea. Ceea ce înseamnă ca la sfîrşitul cărţii să putem stabili noi raporturi cu ceea ce este în discuţie: ca eu, care am scris cartea, şi cei care au citit-o să aibă, faţă de nebunie, faţă de statutul său contemporan şi faţă de istoria sa în lumea modernă, un cu totul alt raport.

– *Eficacitatea discursului dumneavoastră se joacă în echilibrul dintre forţa demonstraţiei şi capacitatea de a trimite la o experienţă care conduce la o mutaţie a orizonturilor culturale între care ne judecăm şi ne trăim prezentul. Încă nu reuşesc să înţeleg felul în care, după dumneavoastră, acest proces e un raport cu ceea ce am numit mai înainte "criteriu al adevărului". Adică în ce măsură sînt transformările de care vorbiţi în raport cu adevărul sau produc efecte de adevăr?*

– Există un raport specific între lucrurile pe care le-am scris şi efectele pe care le-au produs. Priviţi destinul *Istoriei nebuniei*: a fost foarte bine primită de oameni ca Maurice Blanchot, Roland Barthes etc.; a fost primită, într-un prim moment, cu oarecare curiozitate şi cu o anumită simpatie de către psihiatri, total ignorată de istorici, pentru care nu era deloc interesantă. Apoi, destul de repede, gradul de

ostilitate al psihiatrilor a crescut într-atît încît cartea a fost considerată atac dirijat împotriva psihiatriei de azi şi manifest al antipsihiatriei. Or, asta nu era deloc în intenţia mea, pentru cel puţin două motive: cînd am scris cartea în Polonia, în 1958, antipsihiatria nu exista în Europa; şi, oricum, nu era vorba de un atac dirijat împotriva psihiatriei, pentru excelentul motiv că lucrarea mea se opreşte la fapte care se situează la începutul secolului al XIX-lea – şi nici măcar nu duc la capăt analiza completă a lui Esquirol. Însă această carte n-a încetat să funcţioneze, în spiritul public, ca un atac dirijat împotriva psihiatriei contemporane. De ce? Întrucît cartea a constituit pentru mine – şi pentru cei care au citit-o sau utilizat-o – o transformare a raportului (istoric şi teoretic, dar şi a raportului moral, etic) pe care-l avem cu nebunia, cu nebunii, cu instituţia psihiatrică şi cu adevărul însuşi al discursului psihiatric. Este, deci, o carte care funcţionează ca experienţă pentru cel care o scrie şi pentru cel care o citeşte, mult mai mult decît constatarea unui adevăr istoric. Pentru a putea face o asemenea experienţă prin această carte, trebuie ca ceea ce spune să fie adevărat în termeni de adevăr academic, verificabil istoric. Nu poate fi chiar un roman. Totuşi, esenţialul nu se găseşte în seria acestor constatări adevărate sau verificabile istoric, ci mai degrabă în experienţa pe care cartea o permite. Or, această experienţă nu este nici adevărată, nici falsă. O experienţă este întotdeauna o ficţiune; e ceva pe care ţi-l fabrici ţie însuţi, care nu există înainte şi care îşi va găsi apoi o existenţă. Acesta este dificilul raport cu adevărul, felul în care acesta din urmă se vede angajat într-o experienţă care nu este legată de el şi care, pînă la un anumit punct, îl distruge.

– Acest raport dificil cu adevărul este cumva o constantă care însoţeşte cercetarea dumneavoastră şi am putea s-o recunoaştem şi în seria operelor posterioare Istoriei nebuniei*?*

– Am putea spune acelaşi lucru despre *A supraveghea şi a pedepsi*. Cercetarea se opreşte în jurul anilor 1830. Totuşi, şi în acest caz, cititorii, critici sau nu, au perceput cartea ca pe o descriere a societăţii actuale ca societate a închiderii. Dar eu n-am scris niciodată asta, chiar dacă e adevărat că scriitura a fost legată de o anumită experienţă a modernităţii noastre. Cartea face uz de documente adevărate, dar astfel încît prin ele să fie posibilă efectuarea nu doar a unei constatări de adevăr, dar şi o experienţă care autorizează o alterare, o transformare a raportului pe care-l avem cu noi înşine şi cu lumea în care, pînă atunci, ne recunoşteam fără probleme (într-un cuvînt, cu cunoaşterea noastră).

Astfel, acest joc al adevărului şi al ficţiunii – sau, dacă doriţi, al constatării şi al fabricării – va permite să înfăţişăm clar ce ne leagă – de o manieră uneori cu totul inconştientă – de modernitatea noastră şi, în acelaşi timp, ne-o va înfăţişa ca alterată. Experienţa prin care reuşim să surprindem, de o manieră inteligibilă, anumite mecanisme (de exemplu, întemniţarea, penalizarea etc) şi modul în care parvenim să ne detaşăm de ele percepîndu-le altfel nu trebuie să fie decît unul şi acelaşi lucru. Este exact miezul a ceea ce fac. Ce consecinţe, mai curînd, ce implicaţii are acest lucru? Prima este că nu mă sprijin pe un background teoretic continuu şi sistematic; a doua, că nu există carte pe care s-o fi scris, cel puţin în parte, fără o experienţă directă, personală. Am avut un raport personal, complex cu nebunia şi cu instituţia psihiatrică. Am avut, de asemenea, un anumit raport cu maladia şi cu moartea. Am scris despre *Naşterea clinicii* şi introducerea morţii în cunoaşterea medicală într-un moment în care aceste lucruri aveau o anumită importanţă pentru mine. Acelaşi lucru, din motive diferite, pentru închisoare şi sexualitate.

A treia implicaţie: nu e nicidecum vorba de a transpune în cunoaştere experienţe personale. Raportul cu experienţa trebuie, în carte, să permită o transformare, o metamorfozare, care să nu fie doar a mea, ci să poată avea o anumită valoare, un anumit caracter accesibil şi pentru ceilalţi, astfel încît această experienţă să poată fi făcută şi de ceilalţi.

În al patrulea rînd, în fine, această experienţă trebuie să poată fi legată, pînă la un anumit punct, de o practică colectivă, de un mod de a gîndi. Este ceea ce s-a întîmplat, de exemplu, cu o mişcare precum cea a antipsihiatriei sau mişcarea deţinuţilor din Franţa.

– Cînd indicaţi sau, aşa cum spuneţi, cînd deschideţi calea unei "transformări" susceptibile a se adăuga unei "practici colective", întrevăd aici deja urma unei metodologii sau a unui tip special de învăţătură. Nu credeţi că e aşa? Şi dacă da, nu vi se pare că intraţi în contradicţie cu o altă exigenţă pe care aţi indicat-o, şi anume aceea de a evita discursul care prescrie?

– Refuz cuvîntul "învăţătură". O carte sistematică ce ar adopta o metodă generalizabilă sau ar oferi demonstraţia unei teorii ar oferi într-adevăr învăţături. Cărţile mele nu au această valoare. Sînt mai degrabă invitaţii, gesturi făcute în public.

– Dar o practică colectivă nu va trebui să fie raportată la valori, la criterii, la comportamente care ar depăşi experienţa individuală?

– O experienţă o faci întotdeauna absolut singur, şi n-o poţi face

plenar decît în măsura în care va ieşi din sfera purei subiectivităţi şi ceilalţi vor putea apoi, nu spun s-o reia întocmai, dar măcar s-o intersecteze şi s-o străbată. Să revenim pentru o clipă la cartea despre închisori. Este, într-un anume sens, o carte de pură istorie. Dar dacă oamenii au îndrăgit-o sau au detestat-o e pentru că aveau impresia că era vorba despre ei înşişi, sau despre lumea contemporană, sau despre raporturile lor cu lumea contemporană, în formele în care aceasta este acceptată de toţi. Se simţea că ceva extrem de actual era aici repus în discuţie. Şi, într-adevăr, n-am început să scriu această carte decît după ce am luat parte, vreme de cîţiva ani, la grupuri de lucru, de reflecţie despre şi de luptă împotriva instituţiilor penale. Un travaliu complex, dificil, dus alături de deţinuţi, de familii, de personalul supraveghetor, de magistraţi etc.

Cînd a apărut cartea, diferiţi cititori – îndeosebi agenţi supraveghetori, asistente sociale etc. – au judecat în acest fel: "Este paralizant; e imposibil să nu existe şi observaţii juste, dar are, oricum, cu siguranţă limite, întrucît, iată, ne blochează, ne împiedică să ne continuăm activitatea". Răspund că tocmai această reacţie dovedeşte reuşita travaliului, faptul că a funcţionat aşa cum voiam eu. Cartea e citită, deci, ca o experienţă care schimbă, care ne împiedică să fim mereu aceiaşi sau să avem cu lucrurile, cu ceilalţi, acelaşi tip de raport pe care-l aveam înainte de lectură. Asta dovedeşte că în carte este exprimată o experienţă mult mai largă decît a mea. Ea n-a făcut altceva decît să se înscrie în ceva care era efectiv în desfăşurare, am putea spune în transformarea omului contemporan în raport cu ideea pe care o are despre el însuşi. Pe de altă parte, cartea a lucrat tocmai la această transformare. Ea a fost, într-o mică măsură, un agent al ei; iată ce înseamnă pentru mine o carte-experienţă, în opoziţie cu o carte-adevăr şi cu o carte-demonstraţie.

– Aş dori, în acest punct al analizei, să fac o observaţie. Vorbiţi despre dumneavoastră şi despre cercetarea dumneavoastră ca şi cum aceasta s-ar fi realizat aproape independent de contextul istoric – şi cultural, înainte de toate, – în care s-a format. I-aţi citat pe Nietzsche, Bataille, Blanchot: cum aţi ajuns la ei? Ce însemna atunci un intelectual în Franţa şi care era dezbaterea teoretică dominantă în epoca formării dumneavoastră? Cum aţi ajuns la maturitatea alegerilor dumneavoastră şi a principalelor orientări ale gîndirii dumneavoastră?

– Nietzsche, Blanchot şi Bataille sînt autorii care mi-au permis să mă eliberez de cei care mi-au dominat formaţia universitară, la

începutul anilor 1950: Hegel şi fenomenologia. A face atunci filosofie, ca şi astăzi de altfel, însemna să faci, în principal, istoria filosofiei; iar aceasta proceda, delimitată pe de o parte de teoria sistemelor a lui Hegel şi de cealaltă parte de filosofia subiectului, sub forma fenomenologiei şi a existenţialismului. În substanţă, Hegel era cel care prevala. Era vorba, într-o oarecare măsură, despre o descoperire recentă pentru Franţa, după lucrările lui Jean Wahl şi lecţia lui Hyppolite. Era un hegelianism puternic pătruns de fenomenologie şi de existenţialism, centrat pe tema conştiinţei nefericite. Şi era, în fond, tot ceea ce putea să ofere mai bun atunci Universitatea franceză ca formă de comprehensiune, cea mai vastă cu putinţă, a lumii contemporane, abia ieşită din tragedia celui de-al doilea război mondial şi a marilor bulversări care-l precedaseră: revoluţia rusă, nazismul etc. Dacă hegelianismul se prezenta ca maniera de a gîndi în mod raţional tragicul, trăit de generaţia care tocmai ne precedase, în afara Universităţii ameninţător era Sartre, care era la modă cu filosofia sa a subiectului... Punct de întîlnire între tradiţia filosofică universitară şi fenomenologie, Merleau-Ponty dezvolta discursul existenţial într-un domeniu specific precum cel al inteligibilităţii lumii, a realului. În această panoramă intelectuală s-au maturizat opţiunile mele: pe de o parte, să nu fiu un istoric al filosofiei ca profesorii mei, iar pe de altă parte, să caut ceva total diferit de existenţialism: asta a fost lectura lui Bataille şi Blanchot şi, prin ei, a lui Nietzsche. Ce au reprezentat ei pentru mine?

Mai întîi invitaţia de a repune în discuţie categoria subiectului, supremaţia sa, funcţia sa fondatoare. Apoi, convingerea că o asemenea operaţie n-ar fi avut nici un sens dacă s-ar fi limitat la speculaţii; a pune în discuţie subiectul însemna să experimentezi ceva care ar conduce la destrucţia sa reală, la disocierea sa, la explozia şi la transformarea sa în cu totul altceva.

– *O asemenea orientare era condiţionată doar de critica climatului filosofic dominant în care se năştea sau, în egală măsură, de o anumită reflecţie asupra dimensiunilor realităţii franceze, aşa cum se înfăţişa ea la sfîrşitul războiului? Mă gîndesc la raporturile dintre politică şi cultură şi la modalitatea însăşi în care noile generaţii intelectuale trăiau şi interpretau politica.*

– Pentru mine, politica a fost o ocazie de a face o experienţă de tip Nietzsche sau Bataille. Pentru cineva care avea douăzeci de ani la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, care nu fusese dominat de morala războiului, ce putea să fie politica atunci cînd era vorba de a

alege între America lui Truman şi U.R.S.S.-ul lui Stalin? Între fosta S.F.I.O.* şi democraţia creştină? Să devin un intelectual burghez, profesor, ziarist, scriitor sau altceva într-o asemenea lume era intolerabil. Experienţa războiului ne demonstrase necesitatea şi urgenţa unei societăţi radical diferite de cea în care trăiam. Această societate care permisese nazismul, care îngenunchiase în faţa lui şi care trecuse apoi în bloc de partea lui De Gaulle. În faţa tuturor acestora, o mare parte a tineretului francez a avut o reacţie de dezgust total. Doream o lume şi o societate nu doar diferite, ci şi care să fi fost un alt noi înşine; voiam să fim cu totul alţii într-o lume cu totul alta. De aceea hegelianismul care ne era propus la universitate, cu modelul său de inteligibilitate continuă a istoriei, nu era în măsură să ne satisfacă. După cum nici fenomenologia şi existenţialismul, care menţineau primatul subiectului şi valoarea sa fundamentală. În schimb, tema nietzscheană a discontinuităţii, a unui supraom care ar fi cu totul altul în raport cu omul, apoi, la Bataille, tema experienţelor limită prin care subiectul iese din sine, se descompune ca subiect, la limitele propriei sale imposibilităţi, aveau o valoare esenţială. A fost pentru mine ca o portiţă de ieşire între hegelianism şi identitatea filosofică a subiectului.

– Aţi vorbit despre "trăirea tragică" a celui de-al doilea război mondial şi despre imposibilitatea esenţială de a o înţelege prin schemele speculative ale tradiţiei filosofice. De ce doriţi, totuşi, să situaţi reflecţia lui Jean-Paul Sartre în limitele acestei incapacităţi? Nu reprezentase el existenţialismul şi nu încarnase el, cu precădere în Franţa, o reacţie împotriva tradiţiei teoretice, o tentativă de a repune în discuţie statutul intelectualului faţă de timpul său?

– Într-o filosofie ca cea a lui Sartre, subiectul dă sens lumii. Acest aspect nu era repus în discuţie. Subiectul atribuie semnificaţiile. Întrebarea era: se poate spune că subiectul este singura formă de existenţă posibilă? Nu pot exista şi experienţe în cursul cărora subiectul să nu mai fie dat, în raporturile sale constitutive, în ceea ce are el identic cu sine însuşi? N-ar exista, deci, şi experienţe în care subiectul să se poată disocia, să spargă raportul cu el însuşi, să-şi piardă propria identitate? Nu asta a fost experienţa lui Nietzsche cu eterna reîntoarcere ?

---

* Section Française de l'Internationale Ouvrière, fostul Partid Socialist Francez (NT).

– Cine, în afară de autorii deja citați, comenta sau reflecta, în epocă, asupra operelor lui Nietzsche?

– Descoperirea lui Nietzsche s-a produs în afara universității. Datorită utilizării sale de către naziști, Nietzsche era complet exclus din învățămînt. În schimb, era foarte la modă o lectură continuistă a gîndirii filosofice, o atitudine față de filosofia istoriei care asocia, oarecum, hegelianismul și existențialismul. Și, la drept vorbind, cultura marxistă împărtășea și ea această filosofie a istoriei.

– Doar acum faceți aluzie la marxism și la cultura marxistă ca și cum ar fi fost marea absentă. Mi se pare, însă, că nu putem spune acest lucru.

– Despre cultura marxistă aș vrea să vorbesc ceva mai tîrziu. Pentru moment, aș dori să semnalez un fapt mai degrabă curios. Interesul pentru Nietzsche și Bataille nu era o modalitate de a ne îndepărta de marxism sau de comunism. Era singura cale de acces către ceea ce așteptam de la comunism. Respingerea lumii în care trăiam nu era în nici un fel satisfăcută de filosofia hegeliană. Ne găseam în căutarea unor alte căi care să ne conducă spre acest altfel pe care-l credeam incarnat de comunism; de aceea am putut să ader la Partidul Comunist Francez în 1950, fără să-l cunosc prea bine pe Marx, refuzînd hegelianismul și nesimțîndu-mă în largul meu în existențialism. A fi "comunist nietzschean" era cu adevărat insuportabil și, dacă vreți, chiar penibil. Știam bine acest lucru.

– Ați fost înscris în P.C.F.; ați ajuns în Partidul comunist după un parcurs intelectual singular. În ce măsură această experiență a avut o influență asupra dumneavoastră și asupra dezvoltărilor cercetării teoretice? Care a fost experiența dumneavoastră de militant comunist? Cum ați ajuns la decizia de a părăsi Partidul?

– În Franța, trecerea, rotația tinerilor în Partidul comunist se realizează foarte rapid. Mulți dintre ei au intrat, mulți au ieșit, fără ca asta să fi comportat momente de ruptură definitivă. Am părăsit Partidul după faimosul complot al medicilor împotriva lui Stalin, în iarna lui 1952, iar acest fapt s-a produs datorită unei persistente stări de disconfort. Cu puțin timp înainte de moartea lui Stalin, se răspîndise vestea că un grup de medici evrei atentase la viața sa. André Wurmser a ținut o reuniune în celula noastră de studenți pentru a ne explica felul în care s-ar fi derulat complotul. Deși nu eram convinși, ne străduirăm totuși să-i dăm crezare.

Aceasta făcea ,de asemenea, parte din acea modă dezastruoasă, din acel fel de a fi în Partid: faptul de a fi obligat să susții ceva care

este exact opusul a ceea ce se poate crede – asta făcea parte într-adevăr din exercițiul de distrugere a eului și de căutare a cu totul altceva. Moare Stalin. Aflăm după trei luni că n-a existat nici un complot al medicilor. Îi scriem lui Wurmser cerîndu-i să vină să ne explice cum stăteau lucrurile. Nu primim nici un răspuns. Îmi veți spune: practică oarecum curentă, mic incident pe parcurs... fapt este că din acel moment am părăsit P.C.F.

– Văd episodul pe care mi-l povestiți ca reprezentație a unui scenariu din trecut, a unui tragic care avea și el condițiile sale de apariție: războiul rece, exasperarea stalinismului, un raport specific între ideologie și politică, între Partid și militanți. În situații analoage sau chiar mai rele, alții n-au ales totuși calea despărțirii de Partid, ci cea a luptei și a criticii. Nu cred că soluția dumneavoastră a fost cea mai bună.

– Știu bine că furnizez argumente tuturor comuniștilor pentru a-mi reproșa că am fost un comunist de cea mai joasă speță, pentru cele mai proaste motive eronate, ca un mic-burghez ordinar. Dar spun aceste lucruri pentru că sînt adevărate și pentru că sînt sigur că n-am fost absolut singur în această situație, intrînd în Partid pentru motive nepotrivite, această latură puțin ridicolă a convertirii, a ascetismului, a autoflagelării, care este unul dintre elementele cele mai importante ale modului în care mulți studenți – încă și astăzi, în Franța – participă la activitatea Partidului comunist. Am văzut intelectuali care, în perioada afacerii Tito, au abandonat Partidul. Dar cunosc și alții care au intrat chiar în acel moment în Partid și pentru același motiv, pentru felul în care toată această afacere s-a derulat. Și, mai mult, pentru a răspunde întrucîtva celor care, dezamăgiți, își depuseseră carnetele de partid.

– Odată terminată această scurtă experiență în Partidul comunist, n-ați mai participat la alte activitățíi politice?

– Nu, mi-am terminat studiile. Îl frecventam mult, în acea perioadă, pe Louis Althusser, care milita în P.C.F. Am intrat, de altfel, în partid, oarecum sub influența lui. Și, cînd l-am părăsit, n-a existat din partea lui nici o anatemă; n-a vrut să rupă relațiile cu mine doar pentru atît.

– Legăturile dumneavoastră sau, cel puțin, o oarecare înrudire intelectuală cu Althusser au o origine mult mai îndepărtată decît cea pe care o cunoaștem în general. Vreau să vorbesc, în mod special, de faptul că numele dumneavoastră a fost de mai multe ori asociat cu cel al lui Althusser în polemicile în jurul structuralismului, care au dominat în Franța scena dezbaterii teoretice în anii șaizeci. Althusser,

marxist, dumneavoastră nu; Lévi-Strauss şi alții nici atît; critica v-a regrupat mai mult sau mai puțin sub termenul de "structuralism". Cum explicați acest lucru? Şi care era fondul comun al cercetărilor voastre, în cazul în care exista unul?

– Există un punct comun între toţi cei care, în aceşti ultimi cincisprezece ani, au fost numiţi "structuralişti" şi care totuşi nu erau, cu excepţia lui Lévi-Strauss, bineînţeles: Althusser, Lacan şi eu. Care era, în realitate, acest punct de convergenţă? O anumită urgenţă de a repune altfel problema subiectului, de a se elibera de postulatul fundamental pe care filosofia franceză nu-l abandonase niciodată, de la Descartes încoace, şi care era consolidat de fenomenologie. Pornind de la psihanaliză, Lacan a pus în evidenţă faptul că teoria inconştientului nu e compatibilă cu o teorie a subiectului (în sensul cartezian, dar şi fenomenologic al termenului). Sartre şi Politzer refuzaseră psihanaliza criticînd tocmai teoria inconştientului, considerînd-o incompatibilă cu filosofia subiectului. Lacan a concluzionat că trebuia într-adevăr abandonată filosofa subiectului şi că trebuie plecat de la o analiză a mecanismelor inconştientului. Lingvistica, analizele care se puteau face ale limbajului, Lévi-Strauss ofereau un punct de sprijin raţional la această repunere în chestiune; iar asta se producea plecînd de la altceva decît de la o experienţă, să-i spunem literară sau spirituală, precum cea a lui Blanchot sau Bataille. Althusser a repus în discuţie filosofia subiectului, pentru că marxismul francez era impregnat cu puţină fenomenologie şi cu puţin umanism şi pentru că teoria alienării făcea din subiectul uman baza teoretică în stare să traducă în termeni filosofici analizele politico-economice ale lui Marx. Travaliul lui Althusser a constat în a relua analizele lui Marx, în a se întreba dacă se manifesta în ele această concepţie a naturii umane, a subiectului, a omului alienat pe care se întemeiau poziţiile teoretice ale anumitor marxişti ca, de exemplu, Roger Garaudy. Se ştie că răspunsul său a fost total negativ.

Toate acestea au fost numite "structuralism". Or, structuralismul sau metoda structurală, în sens strict, n-au servit decît cel mult ca punct de sprijin sau de confirmare pentru ceva mult mai radical: repunerea în discuţie a teoriei subiectului.

– *Refuzați definiția de structuralist ca pe o etichetă nepotrivită. Preferați să vă referiți la tema "decentrării subiectului" făcînd trimitere mai ales la ideea experiențelor limită, după o ascendență care, de la Nietzsche încoace, ajunge pînă la Georges Bataille. Şi, totuşi, e de netăgăduit că o mare parte din reflecția dumneavoastră şi*

maturizarea discursului dumneavoastră teoretic s-au datorat unei treceri critice prin problemele epistemologiei şi ale filosofiei ştiinţelor.

– E adevărat, această istorie a ştiinţelor de care am început să mă ocup e foarte îndepărtată de ceea ce am întîlnit la Bataille, Blanchot, Nietzsche. Dar pînă la ce punct? Cînd eram student, istoria ştiinţelor, cu dezbaterile sale teoretice, s-a aflat într-o poziţie strategică.

O bună parte din fenomenologie apărea foarte bine ca o punere în discuţie a ştiinţei, în fundamentul său, în raţionalitatea şi în istoria sa. Marile texte ale lui Husserl sau Koyré formau cealaltă parte a fenomenologiei, opusă fenomenologiei, mai existenţiale, a trăitului... Opera lui Merleau-Ponty încerca să recuprindă cele două aspecte ale fenomenologiei.

Dar un discurs analog venea şi din tabăra marxistă, în măsura în care marxismul, în anii care au urmat Eliberării, căpătase un rol important, nu numai în domeniul teoretic, ci şi în cel al vieţii cotidiene a tinerilor studenţi şi intelectuali. Într-adevăr, marxismul se propunea ca o ştiinţă sau, cel puţin, ca o teorie generală a caracterului ştiinţific al ştiinţelor, ca un fel de tribunal al raţiunii care ar permite să se distingă între ce e ştiinţă şi ce e ideologie. Pe scurt, un criteriu general de raţionalitate al oricărei forme de cunoaştere. Tot acest amalgam de probleme şi acest cîmp de investigaţii îndemnau la o interogaţie asupra ştiinţei şi a istoriei sale. În ce măsură putea această istorie să-şi conteste sau să-şi manifeste fundamentul său absolut în raţionalitate? Aceasta era întrebarea pe care istoria ştiinţelor o punea fenomenologiei. Iar, pe de altă parte, marxismul îşi punea următoarea întrebare: pînă la ce punct poate marxismul, reconstruind o istorie a societăţii cu schemele sale, să dea seama de istoria ştiinţelor, de naşterea şi de dezvoltarea matematicii, a fizicii teoretice etc. Acest ansamblu dens de probleme pe care le-am descris sumar – şi în care se regăseau istoria ştiinţelor, fenomenologia, marxismul – era, în acea epocă, absolut central; era un fel de mică lentilă în care se refractau diferitele probleme ale epocii. În acest context oameni precum Louis Althusser, cu puţin mai în vîrstă decît mine, sau Desanti, care au fost profesorii meu, au fost importanţi pentru mine.

– În ce fel a intervenit problematica din jurul istoriei ştiinţelor în formarea dumneavoastră?

– Paradoxal, dar aproape în acelaşi sens ca Nietzsche, Blanchot, Bataille. Mă întrebam: în ce măsură se poate îndoi istoria unei ştiinţe de propria sa raţionalitate, poate s-o limiteze, să introducă în ea

elemente exterioare? Care sînt efectele contingente care pătrund într-o ştiinţă din momentul în care ea are deja o istorie şi se dezvoltă într-o societate istoric determinată? Şi alte întrebări le urmau pe acestea: se poate face o istorie a ştiinţei care să fie raţională? Se poate găsi un principiu de inteligibilitate care să explice diversele peripeţii şi, dacă e cazul, elementele iraţionale care se insinuează în istoria ştiinţelor?

Acestea erau schematic problemele puse atît în marxism, cît şi în fenomenologie. Pentru mine, dimpotrivă, întrebările se puneau de o manieră uşor diferită. În acest punct, lectura lui Nietzsche a fost pentru mine de importanţă extremă: nu e suficient să faci o istorie a raţionalităţii, ci chiar istoria adevărului însuşi. Adică, în loc de a interoga o ştiinţă în ce măsură istoria sa a apropiat-o de adevăr (sau i-a interzis accesul la el), n-ar trebui mai degrabă să se spună că adevărul constă într-un anumit raport pe care discursul, cunoaşterea îl întreţin cu sine şi să te întrebi dacă acest raport nu este sau nu are el însuşi o istorie?

Ceea ce mi s-a părut frapant la Nietzsche este că, pentru el, o raţionalitate – cea a unei ştiinţe, a unei practici, a unui discurs – nu se măsoară prin adevărul pe care această ştiinţă, acest discurs, această practică, îl pot produce. Adevărul face parte el însuşi din discurs şi este ca un efect inerent unui discurs sau unei practici.

– *Discursul lui Nietzsche despre istoria adevărului şi despre limitele omului teoretic reprezintă fără nici o îndoială o schimbare de plan şi de perspectivă în raport cu orizontul epistemologic clasic, dat fiind că-i anulează premisele, proclamînd fundamentalul "non-adevăr al cunoaşterii". Dar mi-ar plăcea să ştiu cum aţi ajuns să asociaţi analiza originii ştiinţei cu cea a experienţelor limită sau cu cea a experienţei ca transformare?*

– În fond, de ce n-am putea analiza sau concepe o ştiinţă ca o experienţă, adică mai precis ca un raport astfel încît subiectul să fie modificat de această experienţă? Astfel spus, practică ştiinţifică ar fi cea care ar constitui subiectul ideal al ştiinţei şi în acelaşi timp obiectul cunoaşterii. Iar rădăcina istorică a unei ştiinţe nu s-ar afla ea oare într-o geneză reciprocă a subiectului şi obiectului? Ce efect de adevăr se produce astfel? Ar decurge de aici că nu există un adevăr. Ceea ce nu înseamnă nici că această istorie e iraţională şi nici că această ştiinţă este iluzorie, ci confirmă, dimpotrivă, prezenţa unei istorii reale şi inteligibile, a unei serii de experienţe colective raţionale care răspund unui ansamblu de reguli foarte precise, identificabile, în cursul cărora se construieşte atît subiectul cunoscător, cît şi obiectul cunoscut.

Mi s-a părut că pentru a înțelege acest proces, cel mai bine era să studiez științele noi, non-formalizate, a căror constituire era, relativ, mai recentă și care erau mai apropiate de originile lor și de urgența lor imediată – acel tip de științe al căror caracter științific apărea cu maximum de incertitudine și care căutau să înțeleagă ceea ce era cel mai puțin susceptibil de a intra într-un cîmp de raționalitate. Era cazul nebuniei. Era vorba de a înțelege felul în care, în lumea occidentală, nebunia nu putuse deveni un obiect precis de analiză și de investigație științifică decît începînd cu secolul al XVIII-lea, deși existaseră și înainte tratate medicale care discutau, în scurte capitole, despre "maladiile spiritului". Se putea verifica astfel faptul că, tocmai în momentul în care lua naștere acest obiect, nebunia, se constituia și subiectul apt să înțeleagă nebunia. Construcției obiectului nebunie îi corespundea un subiect rațional care avea cunoștință de nebunie și o înțelegea. În *Istoria nebuniei*, am căutat să înțeleg acest gen de experiență colectivă, plurală, definită între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, marcată de interacțiunea dintre nașterea omului rațional, care știe să recunoască nebunia, și cea a nebuniei însăși ca obiect susceptibil de a fi înțeles și determinat.

– *Acest gest originar, care ar marca separația și confruntarea între rațiune și lipsă de rațiune (déraison), cu consecințele pe care dumneavoastră înșivă le-ați analizat asupra destinului culturii occidentale, ar apărea mai degrabă ca o condiție preliminară, esențială, a dezvoltării istorice sau a dezvoltării istoriei rațiunii moderne. Această experiență limită care deschide către posibilitatea istoriei nu se constituie cumva într-o dimensiune atemporală, în exteriorul istoriei însăși?*

– Travaliul meu nu consta într-un fel de apologie a nebuniei – asta se subînțelege; nu era vorba nici de o istorie iraționalistă. Am vrut, dimpotrivă, să indic felul în care această experiență – care a constituit nebunia ca obiect în același timp cu subiectul care o cunoaște – nu putea fi pe deplin înțeleasă decît dacă am apropia-o în mod riguros de anumite procese istorice bine cunoscute: nașterea unei anumite societăți normalizatoare, legată de practici ale închiderii, în relație cu o situație economică și socială precisă care corespunde fazei urbanizării, nașterii capitalismului, cu existența unei populații flotante, împrăștiate, pe care noile exigențe ale economiei și ale statului nu le puteau suporta.

Am încercat deci să fac o istorie, cît mai rațională cu putință, a constituirii unei cunoașteri, a unui nou raport de obiectivitate, a ceva care s-ar putea numi "adevărul nebuniei".

Asta nu înseamnă, desigur, că prin intermediul acestui tip de cunoaştere am ajuns să realizez în mod efectiv criterii capabile să descopere nebunia în adevărul ei; nu, am pregătit mai degrabă o experienţă, cea a adevărului nebuniei, cu posibilitatea unei cunoaşteri efective şi a unei elaborări reciproce a unui subiect.

– Să ne întoarcem pentru un moment în urmă. În reconstituirea formării dumneavoastră intelectuale, şi asta în special în raport cu problemele epistemologice, n-aţi citat niciodată numele lui Gaston Bachelard. Şi, totuşi, s-a remarcat, pe bună dreptate, cred, că materialismul raţional al lui Bachelard, întemeiat pe supremaţia unui praxis *ştiinţific susceptibil să-şi construiască propriile sale obiecte de analiză, reprezintă într-un anume sens fundalul liniilor de cercetare pe care le-aţi dezvoltat. Nu credeţi că este aşa?*

– N-am fost în mod direct elevul lui Bachelard, dar i-am citit cărţile; în reflecţiile sale asupra discontinuităţii în istoria ştiinţelor şi în ideea unui travaliu al raţiunii asupra ei înseşi în momentul în care îşi constituie obiecte de analiză, existau o serie întreagă de elemente de care am profitat şi pe care le-am reluat.

Dar cel care a exercitat, poate, asupra mea cea mai puternică influenţă în domeniul filosofiei ştiinţei a fost Georges Canguilhem, chiar dacă a venit mult mai tîrziu. El a aprofundat cu precădere problemele ştiinţelor vieţii, căutînd să arate în ce fel omul ca fiinţă vie se punea în discuţie în această experienţă.

Pe parcursul constituirii ştiinţelor vieţii, în vreme ce se constituia o anumită cunoaştere, omul se modifica şi el ca fiinţă vie, pentru că devenea subiect raţional şi pentru că putea să acţioneze asupra lui însuşi, să-şi schimbe condiţiile de viaţă şi propria sa viaţă; omul construia o biologie care nu era altceva decît reciproca unei incluziuni a ştiinţelor vieţii în istoria generală a speciei umane. Este o consideraţie extrem de importantă la Canguilhem, care îşi recunoaşte, cred, o înrudire cu Nietzsche. Şi iată cum, în ciuda paradoxului, şi esenţialmente în jurul lui Nietzsche, regăsim un fel de înrudire, un fel de punct de întîlnire între discursul asupra experienţelor limită, în care era vorba pentru subiect de a se transforma pe sine, şi discursul asupra transformării subiectului însuşi prin constituirea unei cunoaşteri.

– Cum se stabileşte, după dumneavoastră, o relaţie între experienţele limită, care preced oarecum construcţia raţiunii, şi cunoaştere, care ar defini, dimpotrivă, limita istorică a unui orizont cultural?

– Folosesc cuvîntul “cunoaştere” (*savoir*) stabilind o distincţie

față de "cunoștință" (*connaissance*). În "cunoaștere", vizez un proces prin care subiectul suferă o modificare prin faptul însuși de a cunoaște sau mai degrabă în timpul travaliului pe care-l efectuează pentru a cunoaște. Este ceea ce permite deopotrivă modificarea subiectului și construirea obiectului. Este cunoștință (*connaissance*) travaliul care permite multiplicarea obiectelor cognoscibile, dezvoltarea inteligibilității lor, înțelegerea raționalității lor, dar menținînd totuși fixitatea subiectului care investighează.

Cu ideea de arheologie, e vorba tocmai de a surprinde constituirea unei cunoștințe, adică a unui raport între un subiect fix și un domeniu de obiecte, în rădăcinile sale istorice, în această mișcare a cunoașterii care o face posibilă. Tot ceea ce m-a preocupat pînă astăzi privește, în fond, modalitatea în care oamenii din societățile occidentale au realizat aceste experiențe, fără îndoială fundamentale, care constau în a se angaja într-un proces al cunoașterii (*connaissance*) unui domeniu de obiecte, în același timp în care se constituie pe ei înșiși ca subiecți avînd un statut fix și determinat. De exemplu, a cunoaște nebunia constituindu-te ca subiect rațional; a cunoaște maladia constituindu-te ca subiect viu; sau economia constituindu-te ca subiect muncitor; sau individul cunoscîndu-te într-un anumit raport cu legea... Astfel, există întotdeauna acest angajament de sine înăuntrul propriei sale cunoașteri. M-am străduit, îndeosebi, să înțeleg felul în care omul transformase în obiecte de cunoaștere anumite experiențe limită ale sale: nebunia, moartea, crima. Aici regăsim teme ale lui Georges Bataille, însă reluate într-o istorie colectivă a Occidentului și a cunoașterii sale. E vorba întotdeauna de experiență-limită și de istorie a adevărului.

M-am întemnițat, m-am închis în acest ghem de probleme. Ceea ce spun n-are valoare obiectivă, dar poate servi, eventual, pentru clarificarea problemelor pe care am încercat să le pun și a succesiunii lucrurilor.

– O ultimă observație asupra componentelor culturale în formarea dumneavoastră: pot să vorbesc despre antropologia fenomenologică și despre tentativa de a asocia fenomenologia și psihanaliza. Una dintre primele dumneavoastră scrieri, din 1954, este o introducere la Traum und Existenz *a lui Binswanger, în care reluați o idee a visului sau a imaginarului ca spațiu originar constitutiv al omului...*

– Lectura a ceea ce s-a numit "analiză existențială" sau "psihiatrie fenomenologică" a fost importantă pentru mine în epoca în

care lucram în spitale psihiatrice şi căutam ceva diferit faţă de grilele tradiţionale ale perspectivei psihiatrice, o contrapondere. Cu siguranţă, toate aceste superbe descrieri ale nebuniei ca experienţe fundamentale unice, incomparabile, au fost importante. Cred, de altfel, că Laing a fost şi el impresionat de ele: şi el a luat pentru multă vreme analiza existenţială ca referinţă (el de o manieră mai sartriană, eu mai heideggeriană). Dar nici unul dintre noi nu a rămas aici. Laing a dezvoltat un travaliu colosal legat de funcţia sa de medic: a fost, împreună cu Cooper, adevăratul fondator al antipsihiatriei, în timp ce eu nu am făcut decît o analiză istorică critică. Dar analiza existenţială ne-a servit să delimităm şi să cîntărim mai bine ceea ce putea să fie apăsător şi opresiv în perspectiva şi în cunoaşterea psihiatrică academică.

– În ce măsură aţi acceptat şi aţi asimilat, în schimb, învăţătura lui Lacan?

– E neîndoielnic că ceea ce am putut înţelege din operele sale a jucat un rol important pentru mine. Dar nu l-am urmat destul de aproape pentru a fi realmente impregnat de învăţătura sa. Am citit cîteva dintre cărţile sale; dar se ştie că pentru a-l înţelege bine pe Lacan nu trebuie doar să-l citeşti, ci trebuie să-l asculţi predînd, să participi la seminariile lui şi, eventual, chiar să urmezi o analiză. Eu n-am făcut nimic din toate acestea. Începînd din 1955, cînd Lacan îşi elabora partea esenţială a învăţăturii sale, eu eram deja în străinătate...

– Aţi trăit multă vreme în afara Franţei?

– Da, mai mulţi ani. Am lucrat în străinătate, ca asistent, lector la universităţile din Uppsala, Varşovia, Hamburg. Era exact în timpul războiului din Algeria. L-am trăit puţin ca un străin. Şi pentru că observam evenimentele ca un străin, mi-a fost mai uşor să sesizez absurditatea lui şi să văd care ar fi ieşirea necesară din acest război. Eram, evident, împotriva conflictului. Dar fiind în străinătate şi netrăind în mod direct ceea ce se întîmpla în ţara mea, deşi nu mi-era greu să observ lucrurile cu claritate, n-am dat totuşi dovadă de prea mult curaj şi n-am participat personal la nici una dintre experienţele decisive ale Franţei moderne.

Cînd m-am întors, tocmai încheiasem redactarea *Istoriei nebuniei*, care se făcea, într-un anume fel, ecoul experienţei directe pe care o trăisem în acei ani. Vreau să vorbesc despre experienţa societăţii suedeze, societate supramedicalizată, protejată, unde toate pericolele sociale erau oarecum reduse prin mecanisme subtile şi savante; şi despre cea a societăţii poloneze, unde mecanismele de

închidere erau de un cu totul alt tip... Aceste două tipuri de societate vor deveni în anii care vor urma o experienţă obsesivă a societăţii occidentale. Dar ele erau abstracte într-o ţară precum Franţa, complet cuprinsă de climatul războiului şi de problemele pe care le punea sfîrşitul unei epoci, cea a colonizării. Rod, şi ea, al acestei singulare detaşări în raport cu realitatea franceză, *Istoria nebuniei* a fost primită favorabil şi numaidecît de către Blanchot, Klossowski, Barthes. Printre medici şi psihiatri, reacţii diverse: un anumit interes din partea unora, de orientare liberală sau marxistă, precum Bonnafé, o respingere totală, dimpotrivă, din partea altora, mai conservatori. Dar, în ansamblu, aşa cum v-am spus deja, travaliul meu n-a fost luat în seamă: indiferenţă, tăcere din partea intelectualilor.

– *Care au fost reacţiile dumneavoastră faţă de această atitudine? Puţină vreme după aceea,* Istoria nebuniei *a fost recunoscută totuşi chiar şi de cei care nu-i împărtăşeau tezele ca o operă de prim plan. Cum explicaţi atunci această cvasi-indiferenţă iniţială?*

– Vă mărturisesc că am fost puţin surprins; dar mă înşelasem. Mediul intelectual francez tocmai traversase experienţe de altă ordine. Dominau dezbateri asupra marxismului, a ştiinţei şi a ideologiei. Cred că indisponibilitatea de a recepta *Istoria nebuniei* se explică în felul următor: în primul rînd, era o lucrare de cercetare istorică şi, în acea vreme, atenţia se îndrepta înainte de toate către teorie, către dezbaterea teoretică; în al doilea rînd, un domeniu precum cel al medicinii mentale, psihiatrice era considerat ca marginal în raport cu complexitatea dezbaterilor în curs; şi apoi, nebunia şi nebunii nu reprezentau, la urma urmelor, ceva care se situa la limitele societăţii, un fel de margine? Acestea au fost, cred, mai mult sau mai puţin motivele dezinteresului celor care pretindeau că se ţin la distanţă de o preocupare politică. Am fost surprins: mă gîndeam că existau în această carte lucruri care ar fi trebuit să intereseze, deoarece încercam să văd cum se forma un discurs cu pretenţii ştiinţifice, psihiatria, pornind de la situaţii istorice. Încercasem totuşi să fac o istorie a psihiatriei plecînd de la mutaţiile care interveniseră în modurile de producţie şi afectaseră populaţia în aşa fel încît se puseseră probleme de pauperizare, dar se şi instauraseră diferenţe între diversele categorii de săraci, de bolnavi şi de nebuni. Eram convins că toate acestea puteau interesa marxiştii. Dar a fost tăcere totală.

– *Ce credeţi că a stîrnit valul de interes pentru textul dumneavoastră, dezlănţuind, aşa cum ştim, chiar puternice polemici?*

– Am putea, probabil, retrasa o istorie retrospectivă a acestor lucruri. Reacţiile şi atitudinile s-au modificat sau radicalizat, atunci cînd evenimentele din 1968 au început să se prefigureze, apoi să se producă. Aceste probleme de nebunie, de închidere, de procese de normalizare într-o societate au devenit subiectul privilegiat (*LA TARTE À LA CRÈME*), cu deosebire în mediile de extremă stînga. Cei care considerau că trebuie să se distanţeze faţă de ceea ce se pregătea au luat cartea mea drept ţintă, arătînd cît era ea de idealistă şi cum nu surprinde ea esenţialul problemelor. În acest fel vreme de opt ani după apariţia sa, Evoluţia psihiatrică – un grup de psihiatri foarte important în Franţa – de hotărî să-i consacre un întreg congres la Toulouse, pentru a "excomunica" *Istoria nebuniei*. Chiar Bonnafé, psihiatru marxist, care era unul din cei care primiseră cu interes această carte la publicarea ei, o condamnă în 1968 ca şi carte ideologică. În această convergenţă de polemici şi în această creştere de interes pentru anumite subiecte *Istoria nebuniei* a căpătat un fel de actualitate.

– *Ce efecte a produs în mediile psihiatrice reactualizarea discursului dumneavoastră? În acei ani, o adevărată mişcare de contestare a psihiatriei tradiţionale începu să se amplifice, punînd în dificultate un întreg sistem de echilibre culturale solide.*

– Existase cu puţin înainte de război şi, mai ales, după război o puternică mişcare de repunere în discuţie a practicii psihiatrice, mişcare născută chiar între psihiatri. Aceşti tineri psihiatri se lansaseră, după 1945, în analize, reflecţii, proiecte, astfel încît ceea ce fusese numit "antipsihiatrie" s-ar fi putut probabil naşte în Franţa la începutul anilor cincizeci. Dacă asta nu s-a întîmplat e din multe cauze, cred eu: pe de o parte, mulţi dintre aceşti psihiatri erau foarte apropiaţi de marxism cînd nu erau marxişti şi, pentru acest motiv, au ajuns să-şi concentreze atenţia asupra a ceea ce se petrecea în U.R.S.S. şi de aici la reflexologie, la o psihiatrie materialistă şi la un întreg ansamblu de probleme teoretice şi ştiinţifice care nu putea evident să-i conducă prea departe. Unul dintre ei, cel puţin, a efectuat o călătorie de studii în U.R.S.S. în anii 1954-1955. Dar n-am cunoştinţă că ar fi vorbit, pe urmă, despre această experienţă sau că ar fi scris despre ea. Mai cred, şi o spun fără agresivitate, că ambianţa marxistă i-a împins într-un impas. Pe de altă parte, cred că foarte devreme mulţi au fost nevoiţi, din cauza statutului psihiatrilor, care sînt funcţionari majoritatea dintre ei, să pună în discuţie psihiatria în termeni de apărare sindicală. Astfel, aceste persoane care, prin capacităţile lor, prin interesele şi prin deschiderea lor către atîtea lucruri, ar fi putut

pune problemele psihiatriei au ajuns în impas. În fața exploziei antipsihiatriei din anii șaizeci, a existat, din partea lor, o atitudine de respingere din ce în ce mai evidentă, care a căpătat chiar o turnură agresivă. În acel moment a fost pusă cartea mea la index ca și cum ar fi fost evanghelia diavolului. Știu că, în anumite medii, se vorbește încă de *Istoria nebuniei* cu un dezgust incredibil.

– *Gîndindu-mă la polemicile stîrnite de scrierile dumneavoastră, aș dori să le reamintesc pe cele care au urmat, în anii șaizeci, dezbaterii aprinse în jurul structuralismului. A existat în epocă o discuție tensionată în cursul căreia nu s-a făcut economie de afirmații dure, bunăoară din partea lui Sartre. Dar aș vrea să citez alte judecăți asupra gîndirii dumneavoastră: Garaudy vorbea de "structuralism abstract"; Jean Piaget de "structuralism fără structuri"; Michel Dufrenne de "neopozitivism"; Henri Lefebvre de "neoeleatism"; Sylvie Le Bon de "pozitivism disperat"; Michel Amiot de "relativism cultural" sau de "scepticism istoricizant" etc. O serie de observații și o întrepătrundere de limbaje diferite, chiar opuse, care convergeau în critica tezelor dumneavoastră, aproximativ după publicarea lucrării* Cuvintele și lucrurile. *Dar climatul astfel supraîncălzit al culturii franceze depindea foarte probabil de polemica, mai vastă, declanșată de structuralism. Cum apreciați astăzi aceste judecăți și, de o manieră mai generală, sensul acestei polemici?*

– Această istorie a structuralismului e greu de dezlegat, dar ar fi tare interesant dacă s-ar reuși asta. Să lăsăm pentru moment de-o parte o serie întreagă de exasperări polemice cu tot aspectul lor teatral și uneori chiar grotesc în formulările lor. Printre ele, voi așeza, în vîrf, fraza cea mai cunoscută a lui Sartre despre mine, cea care mă desemna drept "ultimul bastion ideologic al burgheziei". Săraca burghezie, dacă nu m-ar fi avut decît pe mine de bastion, de mult ar fi pierdut puterea!

Trebuie totuși să ne întrebăm ce anume din istoria structuralismului a putut să exaspereze pasiunile. Eu consider oamenii ca relativ rezonabili, iar atunci cînd pierd controlul a ceea ce spun înseamnă că trebuie să fie ceva important. Am reușit să formulez o serie de ipoteze. Să plecăm mai întîi de la o observație. La mijlocul anilor șaizeci, au fost numiți "structuraliști" oameni care efectuaseră cercetări complet diferite unele de altele, dar care prezentau un punct comun: încercau să pună capăt, să ocolească o formă de filosofie, de reflecție și de analiză centrate în mod esențial pe afirmarea primatului subiectului. Aceasta mergea de la marxism, obsedat atunci de noțiunea

de alienare, pînă la existenţialismul fenomenologic, centrat pe experienţa trăită, pînă la acele tendinţe ale psihologiei care, în numele experienţei adecvării sale la om – să spunem experienţă de sine – ,refuzau inconştientul. E adevărat că exista acest punct comun. Aceasta a putut da naştere la exasperări.

Dar cred că, în spatele acestei dispute, exista totuşi ceva mai profund, o istorie asupra căreia, pe atunci, se reflecta prea puţin. E vorba despre faptul că structuralismul ca atare nu fusese evident descoperit de către structuraliştii anilor şaizeci şi se înfăţişa cu atît mai puţin ca o invenţie franceză. Veritabila sa origine se află într-o serie întreagă de cercetări dezvoltate în U.R.S.S. şi în Europa centrală în jurul anilor douăzeci. Această mare expansiune culturală, în domeniile lingvisticii, ale mitologiei, ale folclorului etc., ce precedase revoluţia rusă de la 1917 şi coincisese, oarecum, cu ea, se văzuse deviată şi chiar suprimată de tăvălugul stalinist. După aceea, cultura structuralistă sfîrşise prin a circula în Franţa, prin intermediul unor reţele mai mult sau mai puţin subterane şi în orice caz puţin cunoscute: gîndiţi-vă la fonologia lui Trubeţkoi, la influenţa lui Propp asupra lui Dumézil şi Lévi-Strauss etc. Mi se pare deci că, în agresivitatea cu care, de exemplu, anumiţi marxişti francezi se opuneau structuraliştilor anilor şaizeci era prezentă un fel de cunoaştere istorică pe care noi nu o cunoşteam: structuralismul fusese marea victimă culturală a stalinismului, o posibilitate în faţa căreia marxismul nu ştiuse ce să facă.

– Aş spune că privilegiaţi un anumit curent cultural, calificîndu-l drept victimă. "Tăvălugul stalinist", cum îl numiţi, n-a deviat numai structuralismul, ci în egală măsură o serie întreagă de tendinţe şi de expresii culturale şi ideologice, cărora revoluţia din Octombrie le dăduse un anumit impuls. Nu cred că putem stabili distincţii nete. Chiar şi marxismul, de pildă, a fost redus la un corp doctrinar în detrimentul flexibilităţii sale critice, al deschiderilor sale...

– Trebuie totuşi să explicăm acest fapt curios: cum a putut un fenomen, în fond, atît de specific, precum structuralismul, să excite atît de tare pasiunile în anii şaizeci? Şi de ce s-a ţinut la definirea ca structuralişti a unui grup de intelectuali care nu erau astfel sau care, cel puţin, refuzau această etichetă? Rămîn convins că, pentru a găsi un răspuns satisfăcător, trebuie să deplasăm centrul de gravitate al analizei. În fond, problema structuralismului în Europa n-a fost decît replica unor probleme mult mai importante care se puneau în ţările din Est. Trebuie ţinut cont înainte de toate de eforturile realizate în epoca

destalinizării de numeroşi intelectuali – sovietici, cehoslovaci etc. – pentru a dobîndi o autonomie în raport cu puterea politică şi pentru a se elibera de ideologiile oficiale. În această optică, ei aveau la dispoziţie tocmai acest soi de tradiţie ocultă, cea din anii douăzeci, despre care v-am vorbit şi care avea o dublă valoare: pe de o parte, era vorba de una dintre marile forme de inovaţie pe care Estul era în măsură să le propună culturii occidèntale (formalism, structuralism etc.); pe de altă parte, această cultură era legată, direct sau indirect, de revoluţia din Octombrie, iar principalii ei reprezentanţi se recunoscuseră în ea. Cadrul devine mai clar: în momentul destalinizării, intelectualii încercaseră să-şi recupereze autonomia reînnodînd firul acestei tradiţii, prestigioase din punct de vedere cultùral, şi care, dintr-un punct de vedere politic, nu putea fi tratată de reacţionară şi de occidentală. Ea era revoluţionară şi orientală. De unde intenţia de a reactiva, de a repune în circulaţie aceste tendinţe în gîndire şi în artă. Cred că autorităţile sovietice au simţit perfect pericolul şi n-au vrut să rişte o confruntare directă, pe care, în schimb, numeroase forţe intelectuale mizau.

Mi se pare că ceea ce s-a produs în Franţa a fost într-un fel replica oarbă şi involuntară a acestor evenimente. Mediile mai mult sau mai puţin marxiste, fie comuniste, fie influenţate de marxism, trebuie să fi avut presentimentul că, în structuralism, aşa cum era practicat în Franţa, era ceva care semăna puţin cu glasul culturii marxiste tradiţionale. O cultură de stînga, nemarxistă, era pe cale să se nască. De unde originea anumitor reacţii care au căutat imediat să acuze aceste cercetări, taxate de îndată de tehnocratice, idealiste. Judecăţile din *Les Temps modernes* semănau foarte bine cu cele despre formalism şi structuralism făcute de ultimii stalinişti sau de cei avansaţi în vremea lui Hruşciov.

– Cred că şi aici mergeţi puţin prea departe în măsura în care o analogie de judecată nu înseamnă încă o convergenţă de poziţie culturală şi cu atît mai puţin politică...

– Vreau să vă povestesc două anecdote. Nu sînt absolut sigur de autenticitatea primeia, care mi-a fost povestită în 1974-1975 de un emigrant cehoslovac. Unul dintre cei mai mari filosofi occidentali fu invitat la Praga la sfîrşitul anului 1966 sau la începutul lui 1967 pentru a susţine o conferinţă. Cehii îl aşteptau ca pe Mesia: era vorba de primul mare intelectual necomunist invitat de-a lungul acelei perioade de intensă efervescenţă culturală şi socială care preceda izbucnirea primăverii cehoslovace. Se aştepta de la el să vorbească despre ceea

ce, în Europa occidentală, era în dezacord cu cultura marxistă tradițională. Numai că acest filosof s-a luat, chiar de la începutul conferinței, de acele grupuri de intelectuali, structuraliștii, care trebuiau să fie în slujba marelui capital și care încercau să se opună marii tradiții ideologice marxiste. Vorbind astfel, credea probabil că va face plăcere cehilor, propunîndu-le un soi de marxism ecumenic. În realitate, el submina ceea ce intelectualii din această țară încercau să facă. În același timp, furniza o armă excepțională autorităților cehoslovace, permițîndu-le să lanseze un atac împotriva structuralismului, considerat ideologie reacționară și burgheză chiar de către un filosof care nu era comunist. După cum vedeți, o mare decepție.

Ajung acum la a doua anecdotă. Am fost eu însumi actorul ei în 1967, cînd am fost invitat să țin o serie de conferințe în Ungaria. Propusesem să tratez temele dezbaterii din jurul structuralismului în curs în Occident. Toate subiectele au fost acceptate. Toate conferințele au avut loc la teatrul universității. Cu toate acestea, cînd veni momentul în care ar fi trebuit să vorbesc despre structuralism, mi s-a atras atenția că de data asta conferința s-ar ține în biroul rectorului: era un subiect atît de specializat încît, mi s-a spus, nu trezea prea mult interes. Știam că e o minciună. Am vorbit despre asta cu tînărul meu translator, care mi-a răspuns: "Există trei lucruri despre care nu putem vorbi la Universitate: nazismul, regimul Horthy și structuralismul". Am fost descumpănit. Asta m-a făcut să înțeleg că problema structuralismului era o problemă a Estului și că discuțiile încinse și confuze care au avut loc în Franța pe această temă nu erau decît replica, desigur greșit înțeleasă de către toți, a unei lupte cu mult mai serioase și mai dure ce se ducea în țările din Est.

– În ce sens vorbiți de replică? Dezbaterea teoretică ce avea loc în Franța nu avusese propria sa originalitate, care depășea chestiunea structuralismului?

– Toate acestea permit să se înțeleagă mai bine intensitatea și natura dezbaterii care se derula în Occident în jurul structuralismului. Mai multe chestiuni importante erau agitate: o anumită manieră de a pune problemele teoretice, care nu mai erau centrate pe subiect; analize care, deși întru totul raționale, nu erau marxiste. Era nașterea unui tip de reflecție teoretică ce se detașa de marea obediență marxistă. Valorile și lupta care aveau loc în Est erau transpuse la ceea ce se producea în Vest.

– Nu sesizez prea bine sensul acestei transpuneri. Sporul de interes pentru metoda structurală și pentru tradiția sa în țările din Est avea prea puțin de-a face cu linia antiumanismului francez a cărui expresie erau structuraliștii francezi...

– Ceea ce se petrecea în Est și în Vest era de același tip. Miza era următoarea: în ce măsură se pot constitui forme de reflecție și de analiză care să nu fie iraționaliste, care să nu fie de dreapta și care să nu fie totuși inserate în dogma marxistă? Această problematică a fost denunțată de cei care se temeau de ea sub termenul global, asimilator și confuzionist de "structuralism". Și de ce a apărut acest cuvînt? Pentru că dezbaterea din jurul structuralismului era centrală în U.R.S.S. și în țările din Est. Aici, ca și acolo, era vorba de a ști în ce măsură era posibil să se constituie o cercetare teoretică rațională, științifică, în afara legilor și a dogmatismului materialismului dialectic.

Asta se petrecea în Est, ca și în Vest. Cu această diferență totuși, că în Vest nu era vorba de structuralism în sensul strict, în vreme ce, în țările din Est, tocmai structuralismul era ascuns și continuă să fie ascuns. Iată ce explică mai bine anumite anateme...

– Dar, în mod curios, Louis Althusser a fost și el obiectul acestor anateme, pe cînd cercetarea lui se identifica pe deplin cu marxismul și se dorea chiar cea mai fidelă interpretare a sa. Astfel, Althusser a fost așezat și el printre structuraliști. Cum explicați atunci că o operă marxistă precum Lire le Capital *(*Citindu-l pe Marx*) și cartea dumneavoastră* Cuvintele și lucrurile, *publicată la mijlocul anilor șaizeci și de orientare atît de diferită, au devenit țintele unei aceleiași polemici antistructuraliste?*

– N-aș putea să v-o spun cu exactitate în cazul lui Althusser. În ceea ce mă privește, cred că, în fond, intenția era de a mă face să plătesc pentru *Istoria nebuniei* atacînd în locul ei cealaltă carte, *Cuvintele și lucrurile. Istoria nebuniei* introdusese un anumit disconfort: această carte deplasa atenția de la domenii nobile către domeniile minore: în loc să vorbească despre Marx, ea analiza acele lucruri mărunte care sînt practicile azilare. Scandalul care ar fi trebuit să izbucnească înainte s-a produs la ieșirea *Cuvintelor și lucrurilor*, în 1966: se vorbea despre ea ca despre un text pur formal, abstract. Lucruri ce nu putuseră fi spuse despre prima mea lucrare asupra nebuniei. Dacă s-ar fi acordat cu adevărat atenție *Istoriei nebuniei* și *Nașterii clinicii*, care a urmat-o, s-ar fi putut observa că *Cuvintele și lucrurile* nu reprezenta nicidecum, pentru mine, o carte totală. Cartea

se situa într-o anumită dimensiune pentru a răspunde unui anumit număr de întrebări. Nu angajasem în ea nici întreaga mea metodă, nici toate preocupările mele. De altfel, la sfîrşitul cărţii, nu încetez să reafirm că e vorba de o analiză desfăşurată la nivelul transformărilor ştiinţei şi ale cunoaşterii şi că, de-acum începînd, un întreg travaliu de cauzalitate şi de explicare în profunzime va trebui dezvoltat. Dacă criticii mei ar fi citit precedentele mele lucrări sau dacă n-ar fi vrut să le uite, ar fi trebuit să recunoască faptul că avansam acolo deja unele din aceste explicaţii. E o obişnuinţă bine înrădăcinată, cel puţin în Franţa; se citeşte o carte ca şi cum ar fi un fel de absolut; fiecare carte trebuie să reziste singură, în timp ce eu îmi scriam cărţile în serie: prima lasă deschise probleme asupra cărora a doua se sprijină şi reclamă prin asta o a treia, fără să existe între ele o continuitate liniară. Ele se încrucişează, se întretaie.

– *Alăturaţi, aşadar, o carte de metodă precum* Cuvintele şi lucrurile *unor cărţi de explorare precum cele asupra nebuniei şi a clinicii? Ce probleme v-au împins să efectuaţi trecerea către o recunoaştere mai sistematică, din care aţi extras pe urmă noţiunea de* epistemă *sau de ansamblu de reguli care guvernează practicile discursive într-o cultură dată sau într-o epocă istorică?*

– Prin *Cuvintele şi lucrurile*, am dezvoltat o analiză a procedurilor de clasificare, de întabelare, de coordonare în ordinea cunoaşterii experimentale. O problemă pe care o semnalasem, într-adevăr, atunci cînd am întîlnit-o, lucrînd la *Naşterea clinicii* şi care se raporta la problemele biologiei, ale medicinii şi ale ştiinţelor naturale. Dar problema medicinii clasificatorii o întîlnisem deja lucrînd la *Istoria nebuniei*, întrucît o metodologie analoagă începuse să fie aplicată în domeniul maladiilor mentale. Toate acestea se deplasau oarecum ca un pion pe o tablă de şah, pe care-l împingi din căsuţă în căsuţă, uneori în zigzag, uneori sărind, dar întotdeauna pe aceeaşi tablă; de aceea m-am hotărît să sistematizez într-un text cadrul complex ce apăruse în timpul cercetărilor mele. Aşa a luat naştere *Cuvintele şi lucrurile*: o carte foarte tehnică, ce se adresa îndeosebi tehnicienilor istoriei ştiinţelor. O scrisesem după discuţii cu Georges Canguilhem şi înţelegeam să mă adresez prin ea în mod esenţial cercetătorilor. Dar, la drept vorbind, nu era una dintre problemele care mă pasionau cel mai mult. V-am vorbit deja despre experienţele limită: iată tema care mă fascina cu adevărat. Nebunie, moarte, sexualitate, crimă sînt pentru mine lucruri mai intense. În schimb, *Cuvintele şi lucrurile* era pentru mine un soi de exerciţiu formal.

– Nu veți vrea totuși să mă faceți să cred că Cuvintele și lucrurile *n-a avut nici o importanță pentru dumneavoastră: în acest text, ați făcut un pas considerabil în ordinea gîndirii dumneavoastră. Cîmpul de anchetă nu mai era experiența originară a nebuniei, ci criteriile și organizarea culturii și a istoriei...*

– Nu spun asta pentru a mă distanța de rezultatele la care am ajuns în această lucrare. Dar *Cuvintele și lucrurile* nu este adevărata mea carte: e o carte marginală în raport cu acea pasiune care le străbate, care le subîntinde pe celelalte. Dar, în mod foarte curios, *Cuvintele și lucrurile* este cartea care a cunoscut cel mai mare succes de public. Critica a fost, cu rare excepții, de o violență incredibilă, iar oamenii au cumpărat-o mai mult decît oricare dintre celelalte cărți ale mele, în timp ce era și cea mai dificilă. Spun asta pentru a nota acest jos nesănătos între consumul de carte teoretică și critica acestor cărți în revistele intelectuale franceze, joc caracteristic pentru anii șaizeci. Găsisem destul de singular faptul că trei domenii distincte, fără raport practic unele cu altele – istorie naturală, gramatică și economie politică – se constituiră, în privința regulilor lor, mai mult sau mai puțin în aceeași perioadă, la mijlocul secolului al XVII-lea și suferiră, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, același tip de transformare. Era o cercetare de pură comparație între practici eterogene. N-avea așadar de ce să intervină, bunăoară, caracterizarea raportului ce putea să existe între nașterea analizei bogăției și dezvoltarea capitalismului. Problema nu era de a ști cum se născuse economia politică, ci de a găsi puncte comune între diverse practici discursive: o analiză comparativă a procedurilor inerente discursului științific. Era o problemă de care se interesau puțini în acea epocă, în afara cîtorva istorici ai științelor. Problema care era și care rămîne încă dominantă era în mare aceasta: în ce fel un tip de cunoaștere cu pretenții științifice se poate naște dintr-o practică reală? E încă o problemă actuală, celelalte par doar accesorii.

– Această problemă dominantă a constituirii unei cunoașteri pornind de la o practică socială este cea care a rămas totuși în umbră în Cuvintele și lucrurile. *Printre acuzele cele mai caustice ale criticii la adresa acestei cărți a fost, mi se pare, și aceea de formalism structural sau de reducere a problemei istoriei și societății la o serie de discontinuități și de rupturi inerente unei structuri a cunoașterii.*

– Celor care-mi vor reproșa că n-am tratat această problemă sau că n-am înfruntat-o, le răspund că am scris Istoria nebuniei ca să se știe că n-o ignor. Dacă n-am mai vorbit de ea în *Cuvintele și lucrurile*

e pentru că am ales să tratez despre altceva. Se poate discuta despre legitimitatea comparaţiilor pe care le-am făcut între diferitele practici discursive, dar păstrînd în minte că ceea ce-am făcut viza să scoată în evidenţă un anumit număr de probleme.

– *În* Cuvintele şi lucrurile, *reduceţi marxismul la un episod în definitiv aparţinînd epistemei secolului al XIX-lea. La Marx, n-ar fi existat ruptură epistemologică în raport cu un întreg orizont cultural. Această subevaluare a gîndirii lui Marx şi a importanţei sale revoluţionare a provocat virulente reacţii critice...*

– În jurul acestui punct a existat, într-adevăr, o violentă dispută: a fost ca o rănire. Într-o vreme în care a devenit atît de la modă de a-l împinge pe Marx printre cei mai groaznici responsabili al gulagului, aş putea revendica faptul că am fost unul dintre primii s-o spun. Dar nu e adevărat: mi-am limitat analiza la economia politică a lui Marx. N-am vorbit niciodată de marxism şi, dacă am folosit termenul, a fost doar pentru a desemna teoria economiei politice. La drept vorbind, nu consider că am spus o mare prostie susţinînd că economia marxistă – prin conceptele sale fundamentale şi prin regulile generale ale discursului lor – aparţine unui tip de formaţiune discursivă care s-a definit cam în epoca lui Ricardo. În orice caz, Marx însuşi a spus că economia sa politică era debitoare, în principiile sale fundamentale, lui Ricardo.

– *Care era finalitatea acestei referinţe, chiar marginale, la marxism? Nu vi se pare că aceasta e o manieră puţin prea expeditivă de a defini judecata asupra marxismului în limitele unei reflecţii colaterale în cel mult zece pagini?*

– Voiam să reacţionez împotriva unei anumite exaltări hagiografice a economiei politice marxiste datorate soartei istorice a marxismului ca ideolog politic, născut în secolul al XIX-lea, şi care a avut efectele sale în secolul al XX-lea. Dar discursul economic al lui Marx relevă de regulile de formare a discursurilor ştiinţifice proprii secolului al XIX-lea. Nu e monstruos să spunem asta. E curios că oamenii n-au tolerat aşa ceva. Exista refuzul absolut din partea marxiştilor tradiţionali de a accepta să se spune orice ar putea să nu acorde lui Marx locul fundamental. Dar nu ei au fost, în acea vreme, cei mai agresivi; mai mult, cred că marxiştii care erau cei mai interesaţi de problemele teoriei economice n-au fost atît de scandalizaţi de ceea ce afirmam. Cei care au fost cu adevărat şocaţi erau acei neomarxişti în curs de formare şi o făceau în general împotriva intelectualilor tradiţionali ai Partidului comunist francez. Să

spunem cei care vor deveni marxist-leniniştii sau chiar maoiştii din anii post-68. Pentru ei, Marx era obiectul unei bătălii teoretice foarte importante, dirijate bineînţeles împotriva ideologiei burgheze, dar şi împotriva Partidului comunist, căruia i se reproşa inerţia sa teoretică şi faptul că nu ştie să transmită altceva decît dogme.

A existat o întreagă generaţie de marxişti anti-P.C.F., la care prevala exaltarea şi evaluarea lui Marx ca prag de ştiinţificitate absolută începînd cu care istoria lumii se schimbase. Aceştia nu mi-o iertară şi-mi trimiteau scrisori injurioase...

– *Cînd vorbiţi de marxişti-leninişti sau de maoişti, la cine vă gîndiţi în particular?*

– Cei care, după Mai 1968, au ţinut discursuri hiper-marxiste, care au făcut ca în Franţa mişcarea din Mai să difuzeze un vocabular împrumutat de la Marx, cum nu mai fusese auzit înainte şi care aveau să abandoneze totul după cîţiva ani. Altfel spus, evenimentele din Mai 68 au fost precedate de o exaltare nemăsurată a lui Marx, de o hipermarxizare generalizată, pentru care ceea ce fusese scris nu era tolerabil, deşi era limitat la o constatare circumscrisă: e o economie politică de tip ricardian.

– *Totuşi, această atitudine de respingere mi se pare a fi ultima în ordinea de apariţie în raport cu cele care au fost enumerate: tema structuralismului, rezistenţele unei anumite tradiţii marxiste, descentrarea în privinţa filosofiei subiectului...*

– Dar, dacă vreţi, şi faptul că nu putea fi luat prea în serios pînă la urmă cineva care se ocupa, pe de o parte, de nebunie şi reconstruia, pe de altă parte, o istorie a ştiinţelor de o manieră atît de bizară, atît de singulară în raport cu problemele recunoscute ca valabile şi importante. Convergenţa acestui ansamblu de raţiuni a provocat anatema, marea excomunicare a *Cuvintelor şi lucrurilor* din partea tuturor: *Les Temps modernes*, *Esprit*, *Le Nouvel Observateur*, de la dreapta, de la stînga, din centru. Asta s-a lăsat din toate părţile cu păruială. Cartea n-ar fi trebuit să fie vîndută decît în două sute de exemplare, ori ea a fost vîndută în zeci de mii.

– *A doua jumătate a anilor '60 este un punct crucial în istoria culturii europene, datorită bulversărilor care se pregăteau. Comprehensiunea istorică a acestei perioade e încă îndepărtată astăzi. Era cu adevărat hipermarxismul semnul unei recuperări sau al unei reluări autentice a discursului lui Marx? Ce procese reale se declanşaseră? Toate acestea sînt probleme deschise pe care poate că nu le-am pus încă în termenii necesari.*

– Ceea ce s-a petrecut înainte şi după 1968 trebuie să fie aprofundat ţinînd cont şi de consideraţiile pe care le-aţi făcut. Gîndindu-mă acum din nou la acea epocă, aş spune că, în definitiv, ceea ce era pe cale să se petreacă nu-şi avea propria sa teorie, propriul său vocabular. Mutaţiile în curs se produceau în raport cu un tip de filosofie, de reflecţie generală, chiar cu un tip de cultură care era în mare cel al primei jumătăţi a secolului nostru. Lucrurile erau pe cale să se disocieze şi nu exista vocabular apt să exprime acest proces. În *Cuvintele şi lucrurile*, oamenii recunoşteau poate un fel de diferenţă şi în acelaşi timp erau revoltaţi de faptul că nu recunoşteau vocabularul a ceea ce începea să se petreacă. Ce se întîmpla? Pe de o parte, se trăia, în Franţa, sfîrşitul epocii coloniale; iar faptul că Franţa nu mai ocupa, în echilibrele ordinii mondiale, decît un loc provincial, nu era deloc un aspect neglijabil într-o ţară a cărei cultură a fost atît de puternic axată pe exaltarea naţională. Pe de altă parte, devenea din ce în ce mai manifest tot ceea ce se încercase să se ascundă despre U.R.S.S.: de la Tito, destalinizarea, Budapesta... s-a petrecut o bulversare progresivă a schemelor şi a valorilor, mai ales în mediile de stînga. În sfîrşit, să nu uităm războiul din Algeria. La noi, cei care duseseră lupta cea mai radicală împotriva războiului erau, în majoritate, înscrişi în P.C.F. sau foarte apropiaţi de Partidul comunist.

Dar în această acţiune, ei n-au fost susţinuţi de Partid, care a avut o atitudine ambiguă în momentul războiului. Şi care a avut apoi de plătit foarte scump: printr-o pierdere progresivă de control asupra tineretului, asupra studenţilor, pentru a ajunge la cele mai mari opoziţii în 1968-1970. De altfel, o dată cu războiul din Algeria se încheie în Franţa o lungă perioadă de-a lungul căreia, la stînga, se crezuse în mod naiv că, în Partidul comunist, luptă dreaptă şi cauză dreaptă înseamnă unul şi acelaşi lucru. Înainte, chiar cînd se critica Partidul, se sfîrşea întotdeauna prin a conchide că, în ciuda tuturor, el se afla, în mare, de partea cea bună. În mare, şi U.R.S.S.-ul. Dar, după războiul din Algeria, acest soi de adeziune necondiţionată începu să se fisureze. Evident că nu era uşor să formulezi această nouă poziţie critică, pentru că lipsea vocabularul adecvat, în măsura în care nu se dorea reluarea celui care furniza categoriile dreptei.

Încă nu s-a ieşit din această problemă. Şi acesta e unul dintre motivele pentru care numeroase întrebări s-au amestecat, iar dezbaterile teoretice au fost atît de înverşunate şi, în acelaşi timp, atît de confuze. Vreau să spun doar că a gîndi stalinismul, politica U.R.S.S., oscilaţiile P.C.F. în termeni critici, evitînd folosirea

limbajului dreptei, nu era foarte la îndemînă.

– *Eu aş spune că era. Dar apropo de vocabular, cînd aţi scris* Arheologia cunoaşterii, *aţi operat o deplasare posterioară achiziţiilor conceptuale ale epistemelor şi ale formaţiunilor discursive, prin intermediul noţiunii de enunţ, ca şi condiţie materială sau instituţională a discursului ştiinţific. Nu credeţi că această schimbare sensibilă de orientare – care mi se pare că defineşte încă spaţiul actual al cercetării dumneavoastră – se datorează în egală măsură şi într-un anumit fel climatului, bulversărilor teoretice şi practice care s-au declanşat în anii 1968-1970?*

– Nu. Scrisesem *Arheologia cunoaşterii* înainte de 1968, chiar dacă n-a fost publicată decît în 1969. Era o lucrare care se făcea ecoul unor discuţii despre structuralism, care mi se părea că produsese o mare tulburare şi o mare confuzie în spirite. Aţi amintit ceva mai sus critica lui Piaget la adresa mea. Ei bine, îmi amintesc că, în acea vreme, un elev de-al lui Piaget mi-a trimis unul din textele sale în care era explicat cum lipsea, la mine, o teorie a structuralismului, deşi făcusem în realitate o analiză structurală. La rîndul său, Piaget publică, după numai cîteva luni, o carte în care se vorbea despre mine ca despre un teoretician al structuralismului căreia îi lipsea analiza structurilor. Adică exact contrariul a ceea ce gîndea elevul său. Veţi înţelege că, atunci cînd nici măcar un magistru şi discipolul său nu sînt capabili să se pună de acord asupra a ceea ce înseamnă structuralism şi structură, discuţia e falsificată şi devine inutilă. Nici măcar criticii lucrărilor mele nu ştiau prea bine despre ce vorbeau. De asemenea, am încercat să indic eu însumi în ce fel lucrările mele se învîrteau toate în jurul unui ansamblu de probleme de acelaşi ordin, şi anume cum era posibil să analizăm acest obiect specific care sînt practicile discursive în regulile lor interne şi în condiţiile lor de apariţie. Astfel s-a născut *Arheologia cunoaşterii*.

– *O dată cu 1968, un alt filon teoretic recăpătă valoare afirmîndu-se ca punct de referinţă de importanţă considerabilă pentru cultura tinerilor. Vreau să vorbesc despre şcoala de la Frankfurt: Adorno, Horkheimer şi mai ales Marcuse se aflau, cu lucrările lor, în centrul dezbaterilor ideologice studenţeşti. Lupta împotriva represiunii, antiautoritarismul, fuga în afara civilizaţiei, negarea radicală a sistemului: toate temele care, cu o mai mică sau mai mare confuzie intelectuală, erau agitate ca nişte cuvinte de ordine pentru masele de tineri. Aş vrea să ştiu cum se situează gîndirea*

dumneavoastră în raport cu acest filon teoretic şi asta întrucît mi se pare că n-aţi tratat în mod direct acest punct.

– Ar trebui să înţelegem mai clar cum se face că, deşi mai mulţi dintre reprezentaţii săi lucraseră la Paris, după ce au fost expulzaţi din universităţile germane de către nazişti, şcoala de la Frankfurt a fost ignorată atît de multă vreme în Franţa.

A început să se vorbească despre ea, cu o anumită intensitate, în relaţie cu gîndirea lui Marcuse şi cu "freudo-marxismul" său. În ce mă priveşte, ştiam destul de puţine lucruri despre şcoala de la Frankfurt. Citisem cîteva texte ale lui Horkheimer, angajate într-un ansamblu de discuţii a căror miză o înţelegeam cu greu şi în care resimţeam o oarecare lejeritate, în raport cu materialele istorice analizate. M-am interesat de şcoala de la Frankfurt după ce am citit o carte remarcabilă despre mecanismele de pedepsire ce fusese scrisă în Statele Unite, de către Kircheimer.

În acel moment, am înţeles că reprezentanţii şcolii încercaseră să afirme, mai devreme decît mine, lucruri pe care mă străduiam şi eu să le susţin de mai mulţi ani. Aceasta explică şi o anumită iritare pe care o afişaseră unii văzînd că se făceau în Franţa, dacă nu lucruri identice, atunci măcar foarte asemănătoare; într-adevăr, corectitudinea şi fecunditatea teoretică ar fi necesitat ca studiul şi cunoaşterea şcolii de la Frankfurt să fie mult mai aprofundate. În ceea ce mă priveşte, cred că filosofii acestei şcoli au pus probleme în jurul cărora ne chinuim încă: în special cea a efectelor de putere în relaţie cu o raţionalitate care s-a definit istoric, geografic, în Occident, începînd cu secolul al XVI-lea. Occidentul n-ar fi putut atinge rezultatele economice, culturale care-i sînt proprii, fără exerciţiul acestei forme specifice de raţionalitate. Dar cum să disociezi această raţionalitate de mecanismele, de procedurile, de tehnicile, de efectele de putere care o însoţesc şi pe care le suportăm atît de greu desemnîndu-le ca forma de opresiune tipică a societăţilor capitaliste şi, probabil, şi a celor socialiste? Nu s-ar putea trage de aici concluzia că promisiunea *Aufklärung*-ului de a atinge libertatea prin exerciţiul raţiunii s-a răsturnat, dimpotrivă, într-o dominaţie a raţiunii înseşi, care uzurpă din ce în ce mai mult locul libertăţii? E o problemă fundamentală în care ne zbatem cu toţii, care e comună multora, comunişti sau nu. Iar această problemă, cum se ştie, a fost individualizată, semnalizată de Horkheimer înaintea tuturor celorlalţi; şcoala de la Frankfurt a fost cea care a interogat, pornind de la această ipoteză, raportul cu Marx. Nu Horkheimer este cel care a susţinut că exista, la Marx, ideea unei

societăţi fără clase, asemănătoare unei imense uzine?

– Acordaţi o mare importanţă acestui curent de gîndire. Cărui fapt atribuiţi anticipările, obţinerea rezultatelor atinse de către şcoala de la Frankfurt şi pe care ni le-aţi rezumat mai sus?

– Cred că filosofii şcolii de la Frankfurt au avut mai mari posibilităţi în Germania, adică foarte aproape de U.R.S.S., pentru a cunoaşte şi analiza ce se întîmpla în U.R.S.S. Iar aceasta în cadrul unei lupte politice intense şi dramatice, în timp ce nazismul se pregătea să îngroape republica de la Weimar, înăuntrul unei lumi culturale în care marxismul şi reflecţia teoretică asupra lui Marx aveau o tradiţie de mai mult de cincizeci de ani.

Cînd recunosc meritele filosofilor şcolii de la Frankfurt, o fac cu reaua conştiinţă a celui care ar fi trebuit să-i citească înainte, să-i înţeleagă mult mai devreme. Dacă aş fi citit aceste lucrări, aş fi putut evita să spun o grămadă de lucruri şi mai ales aş fi evitat anumite erori. Poate că, dacă aş fi cunoscut filosofii acestei şcoli cînd eram tînăr, aş fi fost atît de sedus de ei încît n-aş fi făcut nimic altceva decît să-i comentez. Nu ştii dacă trebuie să te bucuri sau să-ţi pară rău pentru aceste influenţe retrospective, pentru aceşti oameni pe care îi descoperi după vîrsta la care ai fi putut suferi influenţa lor.

– Pentru moment, nu mi-aţi vorbit decît de ceea ce vă fascinează în şcoala de la Frankfurt, dar aş vrea să ştiu cum şi de ce vă deosebiţi de ea. Bunăoară, de la filosofii din Frankfurt şi de la şcoala lor a provenit o critică netă a structuralismului francez – vă reamintesc numai scrierile lui Alfred Schmidt despre Lévi-Strauss, despre Althusser şi chiar despre dumneavoastră, desemnîndu-vă, în general, drept "cei care neagă istoria".

– Există cu siguranţă diferenţieri. Schematizînd, s-ar putea afirma, pentru moment, că teoria despre subiect adoptată de şcoala de la Frankfurt era destul de tradiţională, de natură filosofică; ea era profund impregnată de umanism marxist. Se explică în acest fel articularea sa specifică pe anumite concepte freudiene, precum raportul dintre alienare şi represiune, între eliberare şi sfîrşitul alienării şi al exploatării. Nu cred că şcoala de la Frankfurt poate admite că ceea ce avem de făcut nu este să ne regăsim identitatea pierdută, să ne eliberăm natura noastră încătuşată, să ne degajăm adevărul nostru fundamental, ci să mergem către ceva care este cu totul altul.

Ne mişcăm aici în jurul unei afirmaţii a lui Marx: omul produce omul. Cum s-o înţelegem? Pentru mine, ceea ce trebuie să fie produs nu este omul aşa cum l-ar fi proiectat natura sau aşa cum îl prescrie

esenţa sa; avem de produs ceva care nu există încă şi despre care nu putem şti ce va fi.

Cît priveşte cuvîntul "a produce", nu sînt de acord cu cei care ar înţelege că această producere a omului de către om se face asemeni producerii unei valori, producerii bogăţiei sau unui obiect de uz economic; este în egală măsură distrugerea a ceea ce sîntem şi crearea unui lucru cu totul altul, a unei totale inovaţii. Însă mi se pare că ideea pe care reprezentanţii acestei şcoli şi-o făceau despre această producere a omului de către om consta esenţialmente în necesitatea de a elibera tot ceea ce, în sistemul represiv legat de o raţionalitate sau în cel al exploatării legate de o societate de clase, ţinuse omul îndepărtat de esenţa sa fundamentală.

– *Diferenţa rezidă, probabil, în refuzul sau în imposibilitatea pentru filosofii şcolii de a gîndi originea omului într-un sens istorico-genealogic, mai degrabă decît în termeni metafizici. În discuţie e chiar tema sau metafora morţii omului.*

– Cînd vorbesc despre moartea omului, vreau să pun capăt la tot ceea ce vrea să fixeze o regulă de producere, un scop esenţial acestei produceri a omului de către om. În *Cuvintele şi lucrurile*, m-am înşelat prezentînd această moarte ca pe ceva ce se petrecea în epoca noastră. Am confundat două aspecte. Primul este un fenomen la scară mică, şi anume constatarea că, în diferitele ştiinţe umane care s-au dezvoltat – o experienţă în care omul angaja, transformînd-o, propria sa subiectivitate –, omul nu s-ar fi găsit niciodată la capătul destinelor omului.

Dacă promisiunea ştiinţelor umane a fost să ne facă să descoperim omul, atunci în mod sigur ele nu şi-au ţinut-o; dar, ca experienţă culturală generală, era vorba mai degrabă de constituirea unei noi subiectivităţi printr-o operaţie de reducţie a subiectului uman la un obiect de cunoaştere.

Al doilea aspect pe care l-am confundat cu precedentul este că, în cursul istoriei lor, oamenii n-au încetat niciodată să se construiască pe ei înşişi, adică să-şi deplaseze neîncetat subiectivitatea, să se constituie într-o serie infinită şi multiplă de subiectivităţi diferite, care nu vor avea niciodată un sfîrşit şi care nu ne vor plasa niciodată în faţa a ceva care ar fi omul. Oamenii se angajează perpetuu într-un proces care, constituind obiecte, le deplasează în acelaşi timp, le deformează, le transformă şi le transfigurează ca subiect. Vorbind despre moartea omului, în mod confuz, simplificator, asta vroiam să spun; dar nu renunţ la ideea de fond. Acolo există incompatibilitate cu şcoala de la Frankfurt.

– În ce fel diferența față de reprezentanții școlii, pe care putem s-o măsurăm în raport cu discursul antiumanismului, se reflectă în maniera de a concepe și analiza istoria?

– Raportul cu istoria este un element care m-a dezamăgit la reprezentanții școlii de la Frankfurt. Mi s-a părut că ei făceau puțină istorie în sensul deplin al termenului, că se refereau la cercetări efectuate de alții, la o istorie deja scrisă și autentificată de un anumit număr de buni istorici, mai curînd de tendință marxistă și că o prezentau ca background teoretic. Unii dintre ei susțin că neg istoria. Sartre o spune și el, cred. Despre ei însă s-ar putea mai degrabă spune că sînt înghițitori de istorie așa cum au confecționat-o alții. Ei o înghit gata făcută. Nu înțeleg să afirm că fiecare trebuie să construiască istoria care-i convine, dar e un fapt că nu m-am mulțumit niciodată pe deplin cu lucrările istoricilor. Chiar dacă m-am raportat la numeroase studii istorice și m-am servit de ele, am ținut întotdeauna să conduc eu însumi analizele istorice în domeniile de care mă interesam.

Cred că filosofii școlii de la Frankfurt, în schimb, fac următorul raționament cînd se folosesc de istorie: consideră că munca istoricului de meserie le furnizează un fel de fundament material susceptibil să explice fenomenele de un alt tip, pe care ei le-au numit fenomen sociologic sau psihologic, de exemplu. O asemenea atitudine implică două postulate: mai întîi, obiectul despre care vorbesc filosofii nu este de același ordin cu istoria viitoare (ceea ce se petrece în capul cuiva este un fenomen social care nu-i aparține); apoi, din momentul în care vom fi admis că este bine făcută și că vorbește de economie, o istorie va avea în ea însăși valoare explicativă.

Dar un asemenea raționament este, în același timp, prea modest și prea credul. Prea modest, pentru că, la urma urmelor, ceea ce se petrece în capul cuiva sau al unei alte serii de indivizi, sau în discursurile pe care le țin, face parte efectiv din istorie: a spune ceva este un eveniment. A ține un discurs științific nu înseamnă a se situa deasupra sau alături de istorie; asta face parte din istorie tot atît cît o bătălie sau cît invenția unei mașini cu vapori sau cît o epidemie. Bineînțeles, nu sînt aceleași tipuri de evenimente, dar sînt evenimente. Cutare medic care a spus cutare măgărie despre nebunie face parte din istorie asemeni bătăliei de la Waterloo.

Pe de altă parte, oricare ar fi importanța analizelor economice, faptul de a considera că o analiză fondată pe mutațiile de structură economică are în sine o valoare explicativă mi se pare a fi o naivitate, tipică, de altfel, pentru cei care nu sînt istorici de meserie. Asta nu e

absolut obligatoriu. Iau un exemplu: acum cîţiva ani, se punea întrebarea, cu un anumit interes, de ce interdicţiile în materie de sexualitate s-au multiplicat în cursul secolului al XVIII-lea, îndeosebi în privinţa copiilor şi a masturbării. Anumiţi istorici vrură să explice fenomenul evidenţiind faptul că, în acea epocă, vîrsta pentru căsătorie crescuse şi că tineretul fusese constrîns la celibat pentru o perioadă mai lungă. Numai că acest fapt demografic, legat bineînţeles de raţiuni economice precise, deşi important, nu explică interdicţia: de ce, pe de o parte, ai începe să te masturbezi în anul care precede căsătoria? Pe de altă parte, însă, chiar dacă se admite că reculul vîrstei pentru căsătorie a lăsat, vreme de mai mulţi ani, mari mase de tineri în celibat, nu se poate înţelege de ce răspunsul la acest fapt trebuie să fie o mai mare represiune în locul unei lărgiri a libertăţii sexuale. Se prea poate ca întîrzierea vîrstei căsătoriei, cu toate legăturile pe care asta le poate avea cu modul de producţie, să trebuiască să intre în inteligibilitatea fenomenului. Dar cînd e vorba de fenomene atît de complexe precum producerea unei cunoaşteri sau a unui discurs, cu mecanismele şi cu regulile sale interne, inteligibilitatea care trebuie produsă este mult mai complexă. E foarte posibil să nu se poată ajunge la o explicaţie unică, o explicaţie în termeni de necesitate. Ar fi deja mult dacă s-ar ajunge să se pună în evidenţă cîteva legături între ceea ce se încearcă a se analiza si o serie întreagă de fenomene conexe.

– *Consideraţi, deci, că exerciţiul unei reflecţii teoretice este întotdeauna legat de o elaborare specifică a materialului istoric? A gîndi n-ar fi nimic altceva decît o manieră de a face sau de a interpreta istoria?*

– Tipul de inteligibilitate pe care încerc să-l produc nu se poate reduce la proiecţia unei istorii, să spunem economico-sociale, asupra unui fenomen cultural în stare să-l facă să apară ca produsul necesar şi extrinsec al acestei cauze. Nu există necesitate unilaterală: produsul cultural face şi el parte din ţesutul istoric. E raţiunea pentru care mă văd obligat şi eu să elaborez propriile mele analize istorice. A mă cataloga drept cel care neagă istoria e cu adevărat o glumă. Eu nu fac decît istorie. Pentru ei, a nega istoria înseamnă a nu utiliza această istorie intangibilă, sacră şi omniexplicativă la care au recurs. E evident că, dacă aş fi dorit, aş fi putut cita, în lucrările mele, cutare sau cutare pagină a unui Mathiez sau a vreunui alt istoric. N-am făcut-o pentru că nu practic acelaşi tip de analiză. Atîta tot. Această idee cum că aş refuza istoria provine mai puţin de la istoricii de meserie cît din

mediile filosofice în care nu se cunoaşte, în fond, genul de raport, în acelaşi timp detaşat şi respectuos, pe care-l reclamă i asemenea analiză istorică. Neputînd accepta un asemenea raport cu istoria, ei trag din asta concluzia că eu neg istoria.

– În vremea lui Mai 68 şi imediat după aceea, numeroşi intelectuali francezi au participat la luptele studenţeşti; o experienţă care a repus în termeni noi problema angajamentului, a raportului cu politica, a posibilităţilor şi a limitelor acţiunii culturale. Numele dumneavoastră nu figurează printre aceştia. Cel puţin pînă în 1970, aţi fost absent din dezbaterea care angrena atunci alte figuri ale lumii intelectuale franceze; cum aţi trăit acel Mai 68 şi ce a însemnat el pentru dumneavoastră?

– În luna mai 1968, precum şi în toată perioada războiului din Algeria, nu mă aflam în Franţa. Cînd mă întorc în Franţa, o fac întotdeauna cu o privire uşor străină, iar ceea ce spun nu e mereu uşor primit. Îmi amintesc că Marcuse întreba, într-o bună zi, pe un ton de repros, ce făcea Foucault în momentul baricadelor din mai. Ei bine, eram în Tunisia. Şi trebuie să adaug că a fost o experienţă importantă.

Am avut noroc în viaţă: în Suedia, am văzut o ţară social-democrată care mergea bine; în Polonia, o democraţie populară care mergea rău. Am cunoscut în mod direct Germania federală în momentul expansiunii sale economice, la începutul anilor şaizeci. În sfîrşit, am trăit într-o ţară din lumea a treia, în Tunisia, vreme de doi ani şi jumătate. O experienţă impresionantă: cu puţin înaintea lunii mai din Franţa, acolo se produceau revolte studenţeşti foarte intense. Ne aflam în martie 1968: greve, întreruperi de cursuri, arestări şi grevă generală. Poliţia intră în universitate, bătu numeroşi studenţi, răni grav pe mai mulţi dintre ei şi îi azvîrli în închisoare. Unii fură condamnaţi la opt, zece şi chiar paisprezece ani de închisoare. Unii încă se mai află acolo. Dată fiind poziţia mea de profesor şi faptul că eram francez, eram oarecum protejat în faţa autorităţilor locale, ceea ce mi-a permis să realizez cu uşurinţă o serie de acţiuni şi, în acelaşi timp, să surprind cu exactitate reacţiile guvernului francez în faţa acestor evenimente. Am avut o idee directă despre ceea ce se petrecea în universităţile din lume.

Am fost profund impresionat de acele fete şi de acei băieţi care se expuneau unor riscuri formidabile redactînd un manifest, distribuindu-l sau chemînd la grevă. Pentru mine, a fost o veritabilă experienţă politică.

– Vreţi să spuneţi ca aţi făcut o experienţă politică directă?

– Da. De la adeziunea mea la P.C.F., trecînd prin toate faptele care urmaseră în cursul anilor despre care v-am vorbit, nu păstrasem din experienţa politică decît un pic de scepticism foarte speculativ. Nu ascund asta. În momentul războiului din Algeria, nu putusem să particip în mod direct şi, dacă aş fi făcut-o, n-ar fi fost un pericol pentru securitatea mea personală. În Tunisia, în schimb, am fost nevoit să aduc un sprijin studenţilor, să ating direct ceva cu totul diferit de sforăiala instituţiilor şi discursurilor politice din Europa.

Mă gîndesc, de exemplu, la ceea ce era marxismul, la modul în care funcţiona la noi, cînd eram studenţi în 1950-1952; mă gîndesc la ce reprezenta el într-o ţară precum Polonia, în care devenise obiectul unui total dezgust pentru majoritatea tinerilor (independent de condiţiile lor sociale), unde era predat ca un catehism; îmi aduc aminte ,de asemenea, de acele discuţii reci, academice asupra marxismului la care participasem în Franţa la începutul anilor şaizeci. În Tunisia, dimpotrivă, totul se reclama de la marxism cu o violenţă şi o intensitate radicale şi cu un elan impresionant. Pentru acei tineri, marxismul nu reprezenta doar o mai bună manieră de a analiza realitatea, ci era, în acelaşi timp, un fel de energie morală, de act existenţial cu totul remarcabil. Mă simţeam cuprins de amărăciune şi de dezamăgire cînd mă gîndeam la distanţa care exista între modul studenţilor tunisieni de a fi marxişti şi ceea ce ştiam eu despre funcţionarea marxismului în Europa (Franţa, Polonia sau Uniunea Sovietică).

Iată ce a însemnat Tunisia pentru mine: a trebuit să intru în dezbaterea politică. N-a fost Mai 68 în Franţa, ci Martie 68, într-o ţară din lumea a treia.

– Acordaţi o mare importanţă caracterului de act existenţial legat de experienţa politică. De ce? Poate că aveţi impresia că e singura garanţie de autenticitate, dar nu credeţi că a existat, pentru tinerii tunisieni, o legătură între opţiunea lor ideologică şi hotărîrea cu care acţionau?

– Ce anume, în lumea actuală, poate să trezească la un individ dorinţa, gustul, capacitatea şi posibilitatea unui sacrificiu absolut? Fără să putem suspecta în asta nici cea mai vagă ambiţie sau dorinţă de putere şi de profit? E ceea ce am văzut în Tunisia, evidenţa necesităţii mitului, a unei spiritualităţi, caracterul intolerabil al anumitor situaţii produse de către capitalism, colonialism şi neocolonialism.

Într-o luptă de acest gen, problema angajamentului direct,

existenţial, fizic aş spune, era necesară. Cît despre referinţa teoretică a acestor lupte la marxism, cred că nu era esenţială. Să mă explic: formaţia marxistă a studenţilor tunisieni nu era foarte profundă şi nici nu tindea să fie aprofundată. Veritabila dezbatere între ei asupra opţiunilor de tactică şi strategie, asupra a ceea ce trebuiau să aleagă, trecea prin interpretări diferite ale marxismului. Era vorba de cu totul altceva. Rolul ideologiei politice sau al unei percepţii politice a lumii era fără îndoială indispensabil pentru declanşarea luptei; dar, pe de altă parte, precizia teoriei şi caracterul său ştiinţific erau chestiuni absolut secundare care funcţionau mai mult ca o capcană decît ca principiu corect şi just de conduită.

– *N-aţi găsit şi în Franţa semnele acestei participări vii şi directe a cărei experienţă aţi făcut-o în Tunisia? Ce raporturi aţi stabilit între cele două experienţe? Cum v-aţi hotărît, după mai, să intraţi în contact cu luptele studenţeşti, dezvoltînd un dialog şi o comparaţie care v-ar fi obligat să luaţi poziţie, în diverse ocazii, şi să vă angajaţi direct în mişcări precum cea a Grupului de informare asupra închisorilor, asupra condiţiei închisorilor, alături de intelectuali precum Sartre, Jean-Marie Domenach şi Maurice Clavel?*

– Cînd m-am întors în Franţa în noiembrie-decembrie 1968, am fost mai degrabă surprins, mirat şi chiar dezamăgit în raport cu ceea ce văzusem în Tunisia. Luptele, oricare ar fi fost violenţa lor, pasiunea lor nu implicaseră în nici un caz acelaşi preţ, aceleaşi sacrificii. Nu există comparaţie între baricadele din Cartierul Latin şi riscul real de a face, ca în Tunisia, cincisprezece ani de închisoare. S-a vorbit în Franţa de hipermarxism, de dezlănţuire a teoriilor, de anateme, de grupuscularizare. E exact reversul, contrariul a ceea ce mă pasionase în Tunisia. Aceasta explică poate maniera în care am încercat să iau lucrurile începînd cu acel moment, în decalaj faţă de acele discuţii nesfîrşite, cu acea hipermarxizare, cu acea discursivitate incoercibilă specifică vieţii universităţilor şi, îndeosebi, celei de la Vincennes, în 1969. Am încercat să fac lucruri care implică un angajament personal, fizic şi real, şi care ar pune problemele în termeni concreţi, precişi, definiţi înăuntrul unei situaţii date.

Numai pornind de la aşa ceva s-ar putea propune analizele care ar fi necesare. Am încercat, lucrînd în G.I.P (*Groupe d'information sur les prisons*), pe problemele deţinuţilor, să efectuez o experienţă pînă la capăt. Era oarecum, pentru mine, ocazia de relua, în acelaşi timp, ceea ce mă preocupase în lucrări precum *Istoria nebuniei* sau *Naşterea clinicii* şi ceea ce tocmai experimentasem în Tunisia.

– Cînd reevocați Mai 68, vorbiți întotdeauna pe un ton care pare să subevalueze amploarea acestui eveniment, parcă nu vedeți în el decît latura grotescă. Deși e corect să-i subliniem limitele și, cu deosebire, pe cele ale formării de grupuscule, nu cred că putem subevalua fenomenul acestei mișcări de masă care s-a manifestat în aproape toată Europa.

– Mai 1968 a avut o importanță, fără nici o îndoială, excepțională. E sigur că, fără Mai 68, n-aș fi făcut ceea ce am făcut, în privința închisorii, a delincvenței, a sexualității. N-am vrut să spun că Mai 68 n-ar fi avut nici o importanță fără mine, ci că unele dintre aspectele cele mai vizibile și mai superficiale la sfîrșitul lui 1968 și la începutul lui 1969 îmi erau complet străine. Ceea ce era realmente în joc, ceea ce a făcut realmente să se schimbe lucrurile era de aceeași natură și în Franța, și în Tunisia. Numai că, în Franța, ca printr-un soi de contrasens pe care Mai 68 îl făcea asupra lui însuși, sfîrșise prin a fi acoperit de formarea de grupuscule, prin pulverizarea marxismului în mici corpuri de doctrine care își aruncau reciproc anatema. Dar, de fapt, în profunzime, lucrurile se schimbaseră în așa fel încît m-am simțit mai în largul meu decît în anii precedenți, cînd eram în Franța în 1962 sau în 1966. Lucrurile de care mă ocupasem începeau să fie de domeniul public. Probleme care, în trecut, nu-și găsiseră un ecou, decît poate în antipsihiatria engleză, reveneau de actualitate. Dar, pentru a merge mai departe, pentru a aprofunda discursul, mi-a trebuit mai întîi să străpung această crustă deopotrivă rigidă și fărîmițată a grupusculelor și a discuțiilor teoretice infinite. Mi s-a părut că un nou tip de raporturi și de travaliu comun, diferit de trecut, între intelectuali și non-intelectuali, era de-acum posibil.

– Dar pe ce baze, cu ce discursuri și cu ce conținuturi s-a stabilit un raport, de vreme ce limbajele nu comunicau?

– E adevărat că nu vorbeam vocabularul cel mai în vogă. Urmasem alte căi. Și totuși, existau, într-un anumit sens, puncte comune: reușeam să ne înțelegem pe planul preocupărilor concrete, al problemelor reale. Iată că o grămadă de oameni se pasionează de îndată ce se vorbește de aziluri, de nebunie, de închisori, de oraș, de medicină, de viață, de moarte, de toate aceste aspecte foarte concrete ale existenței și care ridică atîtea întrebări teoretice.

– Lecția dumneavoastră inaugurală la Collège de France, publicată mai apoi sub titlul Ordinea discursului, *datează din 1970. În această expunere universitară, analizînd procedurile de excludere care controlează discursul, începeți să stabiliți, de manieră mai*

evidentă, raportul dintre cunoaştere şi putere. Problema dominației exercitate de către putere asupra adevărului, deci a voinței de adevăr, marchează o nouă etapă, importantă, a gîndirii dumneavoastră. Cum ați ajuns să puneți această problemă în aceşti termeni, sau, mai curînd, s-o localizați? Şi în ce fel credeți că tematica puterii, aşa cum ați dezvoltat-o, s-a întîlnit cu avîntul mişcării tinerilor din 1968?

– Despre ce a fost vorba pentru mine în toată viața mea de pînă atunci? Ce însemna profunda nelinişte pe care o resimțisem în societatea suedeză? Şi disconfortul pe care-l resimțisem în Polonia? Mulți polonezi recunoşteau, totuşi, că condițiile de viață materială erau mai bune decît în alte epoci. Mă întreb ,de asemenea, ce putea să însemne acel elan de revoltă radicală de care dăduseră dovadă studenții din Tunis.

Despre ce era vorba peste tot? Despre modul în care se exercita puterea, nu numai puterea de stat, ci şi cea care se exercită prin alte instituții sau forme de constrîngere, un soi de opresiune permanentă în viața cotidiană. Ceea ce suportam cu greu, ceea ce era fără încetare repus în discuție şi producea acest gen de nelinişte, despre care nu se vorbise de doisprezece ani, era puterea. Şi nu numai puterea de stat, ci şi cea care se exercita în sînul unui corp social, prin canale, forme şi instituții extrem de diferite. Nu se mai accepta guvernarea în sensul larg al guvernării. Nu vorbesc despre guvernarea de stat, în sensul pe care termenul îl are în dreptul public, ci despre acei oameni care ne orientează viața cotidiană prin ordine, influențe directe sau indirecte, precum cele ale medicilor, de pildă. Scriind *Istoria nebuniei*, lucrînd la *Naşterea clinicii*, mă gîndeam că fac o istorie genealogică a cunoaşterii. Dar adevăratul fir conducător se afla în această problemă a puterii.

În fond, nu făcusem nimic altceva decît să încerc să retrasez modul în care un anumit număr de instituții, începînd să funcționeze în numele rațiunii şi al normalității, îşi exercitaseră puterea asupra unor grupuri de indivizi, în relație cu comportamente, maniere de a fi, de a acționa şi de a spune, constituite ca anomalie, nebunie, maladie etc. În fond, nu făcusem nimic altceva decît o istorie a puterii. Dar cine nu e de acord astăzi cu a spune că era vorba, în Mai 1968, de o rebeliune împotriva unei serii întregi de forme de puteri care se exercitau cu o intensitate deosebită asupra unor anumite straturi de vîrstă în anumite medii sociale? Din toate aceste experiențe, inclusiv ale mele, se ivea un cuvînt, asemănător celor scrise cu cerneală simpatică şi gata să apară pe hîrtie cînd se adăuga reactivul potrivit: cuvîntul putere.

– De la începutul anilor şaptezeci pînă astăzi, discursul dumneavoastră asupra puterii şi asupra relaţiilor de putere s-a precizat de-a lungul unor articole, interviuri, dialoguri cu studenţi, cu tineri militanţi stîngişti, cu intelectuali, o serie de reflecţii pe care le-aţi rezumat pe urmă în cîteva pagini din cartea Voinţa de cunoaştere. *Vreau să vă întreb dacă ne aflăm în prezenţa unui nou principiu explicativ al realului, aşa cum au observat mulţi, sau dacă e vorba de altceva.*

– Au existat enorme neînţelegeri ori m-am explicat eu greşit. N-am pretins niciodată că puterea era ceea ce explica totul. Problema mea nu era de a înlocui o explicaţie prin economic cu o explicaţie prin putere. Am încercat să coordonez, să sistematizez aceste diferite analize pe care le făcusem puterii, fără să înlătur empiricul, adică, într-un anumit fel, ceea ce era încă orb în ele.

Puterea, pentru mine, este ceea ce trebuie explicat. Cînd mă gîndesc din nou la experienţele pe care le-am trăit în societăţile contemporane sau la cercetările istorice pe care le-am făcut, regăsesc mereu chestiunea puterii. O chestiune de care nici un sistem teoretic – că e filosofia istoriei, teoria generală a societăţii ori chiar teoria politică – nu este capabil să dea seama; de aceste fapte de putere, de aceste mecanisme de putere, de aceste relaţii de putere care sînt prezente în problema nebuniei, a medicinii, a închisorii etc. Cu acest pachet de lucruri empirice şi rău elucidate care sînt relaţiile de putere am încercat eu să mă bat, ca şi cu ceva care avea nevoie să fie explicat. Şi nicidecum ca principiu de explicaţie pentru tot restul. Dar nu mă aflu decît la începutul muncii mele, bineînţeles că n-am încheiat-o. De aceea, nu înţeleg cum s-a putut spune că, pentru mine, problema puterii era un fel de principiu abstract care se impunea ca atare şi pe care, în definitiv, nu-l lămurisem.

Dar nimeni nu l-a lămurit vreodată. Înaintez pas cu pas, examinînd succesiv domenii diferite pentru a vedea cum ar putea fi elaborată o concepţie generală a relaţiilor dintre constituirea unei cunoaşteri şi exerciţiul puterii. Nu mă aflu decît la început.

– Una dintre observaţiile pe care le-am putea face asupra modului în care înfruntaţi dumneavoastră tema puterii este următoarea: extrema parcelarizare sau localizare a întrebărilor sfîrşeşte prin a împiedica trecerea de la o dimensiune să spunem corporativă, în analiza puterii, la o viziune de ansamblu în care e inserată problema particulară.

– E o întrebare care mi se pune adeseori: ridicaţi probleme localizate, dar nu luaţi niciodată poziţie în raport cu unele opţiuni de ansamblu.

E adevărat că problemele pe care le pun se referă întotdeauna la chestiuni localizate şi particulare. Aşa se întîmplă în cazul nebuniei şi al instituţiilor psihiatrice sau al închisorilor. Dacă vrem să punem problemele de manieră riguroasă, precisă şi aptă să dea naştere la interogaţii serioase, n-ar trebui oare să mergem şi să le căutăm tocmai în formele lor cele mai singulare şi mai concrete? Mi se pare că nici unul dintre marile discursuri despre societate care s-au ţinut pînă acum nu e atît de convingător încît să-i putem acorda încredere. Pe de altă parte, dacă vrem cu adevărat să construim ceva nou sau, în orice caz, dacă vrem ca marile sisteme să se deschidă în sfîrşit către un anumit număr de probleme reale, trebuie să căutăm datele şi întrebările acolo unde sînt. Şi apoi nu cred că intelectualul poate, plecînd doar de la cercetările sale livreşti, academice şi erudite, să pună adevăratele întrebări privind societatea în care trăieşte. Dimpotrivă, una dintre primele forme de colaborare cu non-intelectualii este tocmai aceea de a asculta problemele lor şi de a lucra cu ei pentru formularea acestora: ce spun nebunii? Care este viaţa într-un spital psihiatric? Care este munca unui infirmier? Cum reacţionează ei?

– *Poate că nu m-am făcut bine înţeles. Nu discut necesitatea de a pune probleme localizate, chiar de manieră radicală, dacă e nevoie. În plus, sînt sensibil la ceea ce spuneţi relativ la travaliul intelectual. Totuşi, mi se pare că o anumită manieră de a aborda problemele, particularizîndu-le, sfîrşeşte prin a suprima posibilitatea de a le coordona cu altele în viziunea generală a unei situaţii istorice şi politice determinate.*

– E indispensabil să localizăm problemele din raţiuni teoretice şi politice. Dar asta nu înseamnă că nu sînt probleme generale. La urma urmelor, ce e mai general într-o societate decît modul în care ea îşi defineşte raportul cu nebunia? În care se reflectă ca rezonabilă? Cum conferă ea putere raţiunii şi motivaţiei sale? Cum îşi constituie ea raţionalitatea şi cum şi-o dă ca raţiune în general? Cum stabileşte ea, în numele raţiunii, puterea oamenilor asupra lucrurilor? Iată pînă la urmă una dintre problemele cele mai generale ce pot fi puse unei societăţi privind funcţionarea şi istoria sa. Sau alta: cum separăm ceea ce e legal de ceea ce nu este? Puterea care e conferită legii, efectele de separare pe care legea le va introduce într-o societate, mecanismele de constrîngere care sprijină funcţionarea legii sînt alte întrebări printre cele mai generale ce pot fi puse unui societăţi. E adevărat desigur că pun problemele în termeni locali, dar cred că asta îmi permite să scot la iveală probleme cel puţin tot atît de generale precum cele pe care

avem obiceiul să le considerăm statutar ca atare. În fond, nu este dominaţia raţiunii la fel de generală ca şi dominaţia burgheziei?

– Cînd vorbeam de viziune generală, făceam referinţă în mod esenţial la o dimensiune politică a unei probleme şi la necesara sa articulare în interiorul unei acţiuni sau al unui program mai amplu şi în acelaşi timp legat de anumite contingenţe istorico-politice.

– Generalitatea pe care încerc eu s-o pun în evidenţă nu este de acelaşi tip ca şi celelalte. Iar cînd mi se reproşează că nu pun decît probleme locale, se confundă caracterul local al analizelor mele care fac să apară probleme şi o anumită generalitate pe care o postulează de obicei istoricii, sociologii, economiştii etc.

Problemele pe care le pun nu sînt mai puţin generale decît cele pe care le pun în mod obişnuit partidele politice sau marile instituţii teoretice care definesc marile probleme ale societăţii. Nu s-a întîmplat niciodată ca partidele comuniste sau socialiste să aducă, bunăoară, la ordinea de zi a lucrărilor lor, analiza a ceea ce este puterea raţiunii asupra non-raţiunii. Poate că nu e sarcina lor. Dar, dacă nu e problema lor, nici a lor nu e neapărat problema mea.

– Ceea ce spuneţi este complet acceptabil. Însă mi se pare că prin asta confirmaţi o anumită închidere sau indisponibilitate de a vă deschide discursul tocmai la nivelul politicii...

– Dar cum se face că marile aparate teoretico-politice care definesc criteriile consensului în societatea noastră n-au reacţionat niciodată în faţa problemelor atît de generale pe care le pun eu? Cînd am ridicat problema nebuniei, care e o problemă generală în orice societate şi deosebit de importantă în istoria societăţii noastre, cum se face că s-a reacţionat mai întîi prin tăcere, apoi prin condamnare ideologică? Cînd am încercat, împreună cu alţii, lucrînd în mod concret alături de cei care ieşeau din închisoare, lucrînd cu agenţi de supraveghere, cu familiile deţinuţilor, să pun problema închisorii în Franţa, ştiţi cum a replicat Partidul Comunist Francez? Unul din cotidianele sale locale, din regiunea pariziană, s-a întrebat de ce nu fuseserăm încă aruncaţi în închisoare şi care puteau fi legăturile noastre cu poliţia, dat fiind că aceasta ne tolera.

Iată de ce spun: "Cum se procedează pentru a-mi reproşa că nu pun probleme generale, că nu iau niciodată poziţie în raport cu marile întrebări puse de partidele politice?" În realitate, pun probleme generale şi sînt acoperit de anateme; iar apoi, cînd se realizează că anatema nu prinde, sau cînd se recunoaşte o anumită importanţă problemelor ridicate, sînt acuzat că nu sînt în măsură să dezvolt o serie

completă de întrebări în termeni generali. Dar eu nu resping acest tip de generalitate care, de altfel, aşa cum e concepută, are ca efect prim fie să mă condamne în problemele pe care le pun, fie să mă excludă din munca pe care o fac. Eu sînt cel care le pune întrebarea: de ce refuzaţi problemele generale pe care le pun?

– Nu cunosc episodul pe care mi-l povestiţi despre de munca dumneavoastră pe problemele închisorii. În orice caz, nu voiam să mă refer la chestiunea raporturilor dumneavoastră cu politica franceză şi îndeosebi cu cea a P.C.F. Îmi puneam o întrebare mai generală. Pentru orice problemă localizată se prezintă întotdeauna necesitatea de a găsi soluţii, chiar provizorii şi tranzitorii, în termeni politici. De unde se naşte necesitatea de a deplasa viziunea unei analize particulare la examenul posibilităţilor reale, între care se poate dezvolta un proces de schimbare şi de transformare. În acest echilibru între situaţia localizată şi cadrul general se joacă funcţia politică.

– O altă observaţie care mi s-a făcut adesea este şi aceasta: "Nu spuneţi niciodată care ar putea fi soluţiile concrete la problemele pe care le puneţi; nu faceţi propuneri. Partidele politice, în schimb, sînt obligate să ia poziţie în faţa cutărei sau cutărei situaţii; dumneavoastră, prin atitudinea pe care o aveţi, nu le ajutaţi." Voi răspunde: din raţiuni care ţin esenţialmente de opţiunea mea politică, în sensul larg al termenului, nu vreau nicidecum să joc rolul celui care prescrie soluţii. Consider că rolul intelectualului astăzi nu este de a face legea, de a propune soluţii, de a profetiza, căci, în această funcţie, el nu poate decît să contribuie la funcţionarea unei situaţii de putere determinate care trebuie, după părerea mea, să fie criticată.

Înţeleg de ce partidele politice preferă să aibă raporturi cu intelectualii care oferă soluţii. Ele pot astfel stabili cu ei raporturi de asemănare; intelectualul avansează o propunere, partidul o critică sau formulează o alta. Refuz funcţionarea intelectualului ca alter ego, dublură şi, în acelaşi timp, alibi al partidului politic.

– Dar nu credeţi că aveţi un rol, oricare ar fi el, prin scrierile, articolele, eseurile dumneavoastră? Care ar fi acest rol?

– Rolul meu este de a pune întrebări în mod efectiv, veritabil, şi de a le pune cu cea mai mare rigoare posibilă, cu maximum de complexitate şi de dificultate în aşa fel încît o soluţie să nu se nască dintr-odată, din capul vreunui intelectual reformator sau în capul biroului politic al unui partid. Problemele pe care încerc să le pun, lucrurile acestea atît de încîlcite care sînt crima, nebunia, sexul, şi care ating viaţa cotidiană, nu pot fi uşor rezolvate. Vor trebui ani pentru

asta, zeci de ani de muncă, de realizat la bază cu persoanele direct vizate, redîndu-le dreptul la cuvînt, şi multă imaginaţie politică. Poate că atunci vom reuşi să reînnoim o situaţie care, în termenii în care e pusă astăzi, nu duce decît la impasuri şi la blocaje. Mă feresc să prescriu legi. Încerc mai degrabă să pun probleme, să le fac să lucreze, să le arăt într-o complexitate care să-i facă să tacă pe profeţi şi pe legislatori, pe toţi cei care vorbesc pentru alţii şi înaintea celorlalţi. Numai atunci va putea apărea complexitatea problemei în legătura sa cu viaţa oamenilor şi, în consecinţă, va putea apărea legitimitatea unei elaborări comune prin întrebări concrete şi cazuri dificile, prin mişcări de revoltă, prin reflecţii şi mărturii. E vorba de a elabora puţin cîte puţin, de a introduce modificări susceptibile, dacă nu să găsească soluţii, cel puţin să schimbe datele problemei.

Aş dori să uşurez astfel un întreg travaliu social înăuntrul corpului însuşi al societăţii şi asupra ei însăşi. Aş vrea să pot participa eu însumi la acest travaliu fără a delega responsabilităţi vreunui specialist, nu mai mult mie decît altora. Să fac în aşa fel încît în sînul însuşi al societăţii datele problemei să fie modificate, iar impasurile să fie deblocate. În sfîrşit, să terminăm cu purtătorii de cuvînt.

– *Vreau să vă dau un exemplu concret. Acum doi sau trei ani, opinia publică italiană a fost zguduită de cazul unui băiat care şi-a ucis tatăl, punînd capăt unei tragice istorii de violenţe şi de umilinţe pe care le înduraseră el şi mama lui. Cum să judeci homicidul, săvîrşit de un minor, care, în cazul de faţă, se producea la apogeul unei serii de violenţe nemaiîntîlnite aplicate de tată? Încurcătură a magistraturii, opinie publică puternic divizată, discuţii încinse. Iată un episod în care trebuie găsită soluţia, desigur tranzitorie, la o problemă foarte delicată. Şi iată funcţia decisivă a echilibrului şi a opţiunii politice. Copilul paricid a primit o condamnare relativ uşoară în raport cu codul penal în vigoare; şi bineînţeles că se mai discută şi astăzi despre acest caz. N-ar trebui luată o poziţie în situaţii de acest gen?*

– Italia îmi ceruse declaraţii pe marginea acestei chestiuni. Am răspuns că nu cunoşteam situaţia. Dar s-a produs un fapt asemănător în Franţa. Un tînăr de treizeci de ani, după ce şi-a ucis soţia, sodomizase şi ciopîrţise cu toporul un copil de doisprezece ani. Însă ucigaşul petrecuse mai mult de cincisprezece ani în instituţii psihiatrice (de la vîrsta de zece ani pînă la douăzecişicinci, aproape): societatea, psihiatrii, instituţiile medicale îl declaraseră iresponsabil punîndu-l sub tutelă şi făcîndu-l să trăiască în condiţii groaznice. A ieşit de acolo şi, după doi ani, a comis această crimă oribilă. Iată pe

cineva care, declarat iresponsabil pînă ieri, devine dintr-odată responsabil. Dar cel mai uimitor în această afacere este că ucigaşul a declarat: "E adevărat, sînt responsabil; aţi făcut din mine un monstru şi, prin urmare, pentru că sînt un monstru, tăiaţi-mi capul". A fost condamnat la închisoare pe viaţă. S-a întîmplat că lucrasem mai mulţi ani în seminarul meu de la Collège de France pe problema expertizelor psihiatrice; unul dintre avocaţii ucigaşului, care lucrase cu mine, mi-a cerut să intervin în presă şi să iau poziţie faţă de acest caz. Am refuzat, nu mă simţeam în stare să fac asta. Ce sens ar fi avut să încep să profetizez şi să fac pe cenzorul? Am jucat rolul meu politic făcînd să apară problema în toată complexitatea sa, provocînd îndoieli, incertitudini astfel încît acum nici un reformator, nici un preşedinte de sindicat de psihiatri să nu fie capabil să spună: "Iată ce trebuie făcut". Problema e pusă acum în aşa condiţii încît ea va lucra vreme de mulţi ani de-acum, creînd o nelinişte. Din asta vor ieşi schimbări mult mai radicale decît dacă mi s-ar cere să lucrez la redactarea unei legi care ar reglementa chestiunea expertizelor psihiatrice.

Problema este mai complicată şi mai profundă. Ea pare a fi o chestiune tehnică, dar e toată problema nu numai a raporturilor dintre medicină şi justiţie, ci şi a raporturilor dintre lege şi cunoaştere; adică a modului în care o cunoaştere ştiinţifică poate funcţiona în interiorul unui sistem care este cel al legii. Problemă uriaşă, enormă. Vreau să spun: ce înseamnă a-i reduce importanţa asignînd cutărui sau cutărui legislator – fie el filosof sau om politic – grija de a redacta o nouă lege? Ceea ce contează este ca acest conflict atît de greu de depăşit, între lege şi cunoaştere, să fie pus la încercare, să fie agitat în miezul societăţii pînă cînd aceasta defineşte un alt raport cu legea şi cu cunoaşterea.

– *N-aş fi atît de optimist în privinţa acestor posibile automatisme pe care le doriţi şi care ar trebui să conducă la o reechilibrare între lege şi cunoaştere prin intermediul unei mişcări inerente societăţii civile...*

– N-am vorbit de societatea civilă. Eu consider că opoziţia teoretică dintre stat şi societatea civilă, asupra căreia lucrează teoria politică de o sută cincizeci de ani, nu este foarte fecundă. Unul dintre motivele care mă îndeamnă să pun problema puterii sesizînd-o oarecum în miezul său, acolo unde se exercită, fără a căuta nici formulările sale generale, nici fundamentele sale, este că refuz opoziţia între un stat care ar fi deţinător al puterii şi care şi-ar exercita suveranitatea asupra unei societăţii civile, care, în ea însăşi, n-ar fi depozitara unor asemenea procese de putere. Ipoteza mea e că opoziţia

dintre stat și societatea civilă nu este pertinentă.

– Oricum ar fi, nu vi se pare că, în fond, eludînd într-un anumit fel dimensiunea politică, afirmația dumneavoastră riscă să reprezinte un soi de diversiune în raport cu mizele contingente și complexe care se pun în societate, dar care au un efect imediat pe planul instituțiilor și al partidelor?

– Vechi reproș grupuscular: a-i acuza pe cei care nu fac același lucru ca și tine că fac diversiune. Problemele de care mă ocup sînt probleme generale. Trăim într-o societate în care formarea, circulația și consumul de cunoaștere sînt un lucru fundamental. Dacă acumularea capitalului a fost una dintre trăsăturile fundamentale ale societății noastre, nu altfel stau lucrurile pentru acumularea cunoașterii. Dar exercițiul, producerea, acumularea cunoașterii nu pot fi disociate de mecanismele puterii cu care întrețin relații complexe ce trebuie analizate. Din secolul al XVI-lea încoace, s-a considerat întotdeauna că dezvoltarea formelor și a conținuturilor cunoașterii era una dintre cele mai mari garanții de eliberare pentru umanitate. E unul dintre marile postulate ale civilizației noastre care s-a universalizat în lumea întreagă. Însă e un fapt deja constatat de către școala de la Frankfurt că formarea marilor sisteme de cunoaștere a avut și efecte și funcții de aservire și de dominație. Ceea ce conduce la revizuirea completă a postulatului după care dezvoltarea cunoașterii constituie o garanție de eliberare. Nu e asta o problemă generală?

Credeți că a pune acest tip de probleme înseamnă a face diversiune în raport cu cele pe care le pun partidele politice? Fără îndoială că nu sînt direct asimilabile cu tipul de generalități pe care le formulează partidele politice, care nu acceptă în fond decît aceste generalități codate care pot intra într-un program, care să fie factori de agregare pentru clientelele lor, și care se pot integra în tactica lor electorală. Dar nu putem accepta să fie calificate de marginale, locale și diversioniste anumite probleme pur și simplu pentru că nu intră în filtrul generalităților acceptate și codificate de către partidele politice.

– Cînd abordați problema puterii, păreți s-o faceți fără a vă raporta direct la distincția dintre efectele prin care puterea se manifestă înăuntrul statului și diferitele instituții. În acest sens, cineva a susținut că, pentru dumneavoastră, puterea n-ar avea nici un chip, ar fi omniprezentă. N-ar exista atunci nici o diferență între, să zicem, un regim totalitar și un regim democratic?

– În *A supraveghea și a pedepsi*, am încercat să arăt în ce fel un anumit tip de putere exercitată asupra indivizilor prin intermediul

educației, prin formarea personalității era corelativ, în Occident, cu nașterea nu numai a unei ideologii, ci și a unui regim de tip liberal. În alte sisteme politice și sociale – monarhia administrativă sau feudalitatea –, un asemenea exercițiu al puterii asupra indivizilor n-ar fi fost posibil. Analizez doar fenomene precise și localizate: de exemplu, formarea sistemelor disciplinare în Europa secolului al XVIII-lea. N-o fac pentru a spune că civilizația occidentală este o civilizație disciplinară în toate aspectele sale. Sistemele de disciplină sînt aplicate de către unii în raport cu alții. Fac o diferență între guvernanți și guvernați. Mă străduiesc să explic de ce și în ce fel aceste sisteme s-au născut în cutare epocă, în cutare țară, pentru a răspunde cutăror nevoi. Nu vorbesc de societăți care n-ar avea nici geografie, nici calendar. Nu văd efectiv cum mi s-ar putea obiecta că nu stabilesc diferențe între regimurile totalitare, bunăoară, și cele care nu sînt astfel. În secolul al XVIII-lea, nu existau state totalitare în sensul modern.

– Dar, dacă am dori să considerăm cercetarea dumneavoastră ca o experiență a modernității, ce învățăminte am putea trage din ea? Asta pentru că, prin faptul că sînt repuse, nerezolvate, marile întrebări ale raportului dintre cunoaștere și putere, atît în societățile democratice, cît și în cele totalitare, pînă la urmă n-ar fi stabilită nici o diferență substanțială între unele și celelalte. Altfel spus,, mecanismele de putere pe care le analizați sînt identice, sau aproape, în orice tip de societate din lumea modernă.

– Cînd mi se face o obiecție de acest gen, îmi amintesc de acei psihiatri care, după ce-au citit *Istoria nebuniei* care trata despre argumente relative la secolul al XVIII-lea, au spus: "Foucault ne atacă". Nu era totuși vina mea dacă se recunoșteau în ceea ce scrisesem. Asta dovedește pur și simplu că un anumit număr de lucruri nu s-au schimbat.

Cînd am redactat cartea despre închisori, nu făceam evident aluzie la închisorile din democrațiile populare sau din U.R.S.S.; tratam despre Franța secolului al XVIII-lea, foarte precis dintre 1760 și 1840. Analiza se oprește în 1840. Dar iată că mi se spune: "Nu faceți nici o diferență între un regim totalitar și un regim democratic!" Ce anume vă face să gîndiți asta? O asemenea reacție dovedește doar că ceea ce spun e considerat, în fond, ca actual. Puteți să plasați ce spun în U.R.S.S. sau într-o țară occidentală, puțin contează, e treaba dumneavoastră. Eu mă străduiesc, dimpotrivă, să arăt cît de mult e vorba de probleme istoric situate, într-o epocă determinată.

Acestea fiind spuse, cred că tehnicile puterii pot fi transpuse, în

cursul istoriei, de la armată la şcoală etc. Istoria lor e relativ autonomă în raport cu procesele economice care se dezvoltă. Gîndiţi-vă la tehnicile utilizate în coloniile de sclavi din America latină şi pe care le putem regăsi în Franţa sau în Anglia secolului al XIX-lea. Există aşadar o autonomie, relativă, non-absolută, a tehnicilor de putere. Dar n-am susţinut niciodată că un mecanism de putere e suficient pentru a caracteriza o societate.

Lagărele de concentrare? Se spune că sînt o invenţie engleză; dar asta nu înseamnă, nici nu permite să se susţină că Anglia a fost o ţară totalitară. Dacă există o ţară care, în istoria Europei, n-a fost totalitară, aceea e Anglia, dar ea a inventat lagărele de concentrare care au fost unul dintre principalele instrumente ale regimurilor totalitare. Iată un exemplu de transpunere a unei tehnici de putere. Dar n-am spus niciodată şi nici nu cred că existenţa lagărelor de concentrare, în ţările democratice precum şi în cele totalitare, poate să însemne că nu există diferenţe între unele şi celelalte.

– *Am înţeles. Dar gîndiţi-vă o clipă la funcţionalitatea politică, la implicaţiile discursului dumneavoastră în formularea simţului comun. Analiza riguroasă, dar astfel delimitată, a tehnologiilor de putere n-ar conduce la un soi de "indiferentism" în raport cu valorile, cu marile opţiuni ale diferitelor sisteme politice şi sociale contemporane?*

– Există o tendinţă care constă în a absolvi un anumit regim politic de tot ceea ce poate face în numele principiilor din care se inspiră. Democraţia, sau mai degrabă un anumit liberalism care s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea, este cea care a pus la punct tehnici extrem de coercitive, care au fost, într-un anumit sens, contraponderea unei libertăţi economice şi sociale acordate pe de altă parte. Nu puteau fi, evident, eliberaţi indivizii fără a-i dresa. Nu văd de ce ar însemna că ignori specificitatea unei democraţii dacă spui în ce fel şi de ce a avut ea nevoie de asemenea tehnici. Că aceste tehnici au putut fi recuperate de regimuri de tip totalitar, care le-au făcut să funcţioneze într-un anumit fel, e foarte posibil şi nu conduce la suprimarea diferenţei dintre cele două regimuri. Nu se poate vorbi de o diferenţă de valoare dacă aceasta nu se articulează pe o diferenţă analizabilă. Nu e vorba de a spune: "Acesta e mai bun decît celălalt", dacă nu spui în ce constă unul şi celălalt.

Ca intelectual, nu vreau să profetizez sau să fac pe moralistul, să anunţ că ţările occidentale sînt mai bune decît cele din Est etc. Oamenii au atins vîrsta majoratului politic şi moral. De ei depinde să aleagă individual şi colectiv. E important să spunem cum funcţionează

un anumit regim, în ce constă el şi să împiedicăm o serie întreagă de manipulări şi de mistificări. Dar alegerea, oamenii trebuie s-o facă.

– În urmă cu doi sau trei ani, moda noilor filosofi s-a răspîndit în Franța: un curent cultural despre care putem spune, pe scurt, că se situa pe o linie de refuz al politicii. Care este atitudinea şi judecata dumneavoastră în privința lor?

– Nu ştiu ce spun noii filosofi. N-am citit mare lucru din ei. Li se atribuie teza după care n-ar exista diferență: stăpînul ar fi întotdeauna stăpînul şi, orice se întîmplă, am fi prinşi în capcană. Nu ştiu dacă e cu adevărat teza lor. În orice caz, nu e nicidecum teza mea. Încerc să produc analizele cele mai precise şi mai diferențiale cu putință pentru a arăta cum se schimbă lucrurile, cum se transformă şi se diferențiază. Cînd studiez mecanismele de putere, încerc să studiez specificitatea lor; nimic nu mi-e mai străin decît ideea unui stăpîn care îți impune propria sa lege. Nu admit nici noțiunea de stăpînire, nici universalitatea legii. Dimpotrivă, încerc să surprind mecanisme de exercițiu efectiv al puterii; şi o fac pentru că cei care sînt prinşi în aceste relații de putere, care sînt implicați în ele pot, în acțiunile lor, în rezistența lor şi în rebeliunea lor, să le scape, să le transforme, deci să nu mai fie supuşi. Şi dacă nu spun ce trebuie făcut, nu e pentru că aş crede că nu e nimic de făcut. Dimpotrivă, cred că există o mie de lucruri de făcut, de inventat, de forjat de către cei care, recunoscînd relațiile de putere în care sînt implicați, au decis să le reziste sau să le scape. Din acest punct de vedere, întreaga mea cercetare se întemeiază pe un postulat de un optimism absolut. Nu-mi efectuez analizele pentru a spune: iată cum stau lucrurile, ați fost păcăliți. Nu spun aceste lucruri decît în măsura în care consider că asta permite transformarea lor. Tot ceea ce fac, o fac pentru că serveşte.

–Acum aş vrea să vă reamintesc conținutul unei scrisori pe care ați trimis-o la L'Unità *pe 1 decembrie 1978; vă exprimați acolo, printre altele, disponibilitatea pentru o întîlnire şi pentru o discuție cu intelectualii comunişti italieni, pe marginea unui întreg ansamblu de argumente. Vi le citez: "Funcționarea statelor capitaliste şi a statelor socialiste, tipurile de societăți proprii acestor diferite țări, rezultatul mişcărilor revoluționare în lume, organizarea strategiei partidelor în Europa occidentală, dezvoltarea, aproape pretutindeni, a aparatelor de represiune, a instituțiilor de securitate, dificila legătură dintre luptele locale şi mizele generale..." O asemenea discuție n-ar trebui să fie polemică şi nici destinată să îndepărteze taberele şi interlocutorii, punînd în lumină diferențele care îi separă şi deci*

dimensiunile cercetării. Aş dori să vă întreb care este sensul, dacă puteţi să-l precizaţi, a ceea ce propuneţi.

– Era vorba de teme propuse ca bază pentru o discuţie posibilă. Mi se pare, într-adevăr, că prin criza economică actuală şi prin marile opoziţii şi conflicte care se schiţează între naţiunile bogate şi cele sărace (între ţările industrializate şi cele neindustrializate), se poate observa naşterea unei crize de guvernare. Prin guvernare, înţeleg ansamblul instituţiilor şi practicilor prin care sînt ghidaţi oamenii de la administraţie pînă la educaţie. Acest ansamblu de proceduri, de tehnici, de metode ce garantează ghidarea unora de către alţii este cel care mi se pare a fi astăzi în criză, atît în lumea occidentală cît şi în cea socialistă. Şi aici, oamenii resimt din ce în ce mai multe dificultăţi şi intoleranţă pentru modul în care sînt conduşi. E vorba de un fenomen care se exprimă în forme de rezistenţă, uneori de revoltă faţă de chestiuni care privesc atît cotidianul cît şi marile decizii, precum implantarea unei industrii atomice sau faptul de a plasa oamenii în cutare sau cutare bloc economico-politic în care nu se recunosc. Cred că se poate găsi, în istoria Occidentului, o perioadă care seamănă cu a noastră, chiar dacă lucrurile nu se repetă, desigur, niciodată de două ori, nici măcar tragediile sub formă de comedie: sfîrşitul Evului Mediu. Între secolele al XV-lea şi al XVI-lea, s-a observat o reorganizare completă a guvernării oamenilor, această fierbere care a condus la protestantism, la formarea statelor naţionale, la constituirea monarhiilor autoritare, la distribuirea teritoriilor sub autoritatea unor administraţii, la Contrareformă, la noul mod de prezenţă a Bisericii catolice în lume. Toate acestea au fost un fel de imensă reamenajare a modului în care au fost guvernaţi oamenii atît în raporturile lor individuale, cît şi în cele sociale, politice. Mi se pare că ne aflăm din nou într-o criză de guvernare. Ansamblul procedeelor prin care oamenii se dirijează unii pe alţii sînt repuse în discuţie, evident nu de către cei care dirijează, care guvernează, chiar dacă nu pot să nu ia act de aceste dificultăţi. Ne aflăm poate la începutul unei mari crize de reevaluare a problemei guvernării.

– În acest tip de cercetare, aşa cum aţi observat, "instrumentele de analiză sînt nesigure atunci cînd nu sînt absente". Iar punctele de plecare de la care pot fi efectuate anumite analize şi determinate orientări şi judecăţi sînt cu totul diferite. Pe de altă parte, doriţi o confruntare care ar depăşi polemicile.

– Am fost obiectul unor atacuri violente din partea intelectualilor comunişti francezi şi italieni. Cum nu vorbesc italiana şi surprind cu

greu sensul criticilor lor, nu le-am răspuns niciodată. Dar, dat fiind că astăzi manifestă voinţa de a abandona anumite metode staliniste în discuţiile teoretice, aş dori să le propun să abandoneze acest joc în care unul spune ceva, iar celălalt îl va denunţa ca ideolog al burgheziei, duşman de clasă, pentru a începe o dezbatere serioasă. Dacă se recunoaşte, bunăoară, că ceea ce spun despre criza guvernamentalităţii constituie o problemă importantă, de ce n-am porni de aici pentru a lansa o dezbatere aprofundată? În plus, cred că comuniştii italieni, mai mult decît comuniştii francezi, sînt înclinaţi să accepte o serie întreagă de probleme legate, de exemplu, de medicină, de gestiunea locală a problemelor economice şi sociale, probleme concrete care pun problema mai generală a raportului între legislaţie şi normalizare, între lege şi normă, între justiţie şi medicină în societăţile contemporane. De ce să nu vorbim împreună despre toate astea?

– *Dar, tot despre polemică, aţi precizat în egală măsură că nu agreaţi şi nu acceptaţi acest tip de discuţii "care mimează războiul şi parodiază justiţia". Puteţi să-mi explicaţi mai bine ce-aţi vrut să spuneţi prin asta?*

– Discuţiile în jurul subiectelor politice sînt parazitate de modelul războiului: e identificat cel care are idei diferite ca un duşman de clasă, împotriva căruia ar trebui luptat pînă la victoria finală. Această mare temă a luptei ideologice mă face întrucîtva să surîd, dat fiind că legăturile teoretice ale fiecăruia, atunci cînd le priveşti în istoria lor, sînt mai degrabă confuze şi fluctuante şi n-au claritatea unei frontiere în afara căreia ar fi vînat duşmanul. Această luptă pe care încercăm s-o ducem împotriva duşmanului nu este, la urma urmelor, o manieră de a acorda ceva seriozitate unor mici dispute fără prea mare importanţă? Nu speră oare intelectualii să-şi atribuie, prin lupta ideologică, o greutate politică superioară celei pe care o au în realitate? N-ar fi mai serios să facem cercetări unii alături de alţii, puţin în divergenţă? Spunînd: "Lupt împotriva duşmanului", în ziua în care ne vom afla într-o situaţie reală de război în faţă lui, ceea ce se poate întîmpla oricînd, n-o să-l tratăm atunci ca atare? A urma acest drum înseamnă a merge direct către opresiune: e periculos. Înţeleg că un intelectual poate dori să fie luat în serios de către un partid sau într-o societate, mimînd războiul împotriva unui adversar ideologic. Dar asta mi se pare periculos. Ar fi mult mai potrivit să considerăm că cei cu care sîntem în dezacord s-au înşelat sau că n-am înţeles noi înşine ce voiau să facă.

FILOSOFUL MASCAT

În ianuarie 1980, Christian Delacampagne se hotăra să-i ceară lui Foucault un mare interviu pentru *Le Monde*, al cărui supliment duminical era pe atunci consacrat unor vaste dezbateri ideatice. M. Foucault acceptă imediat, dar puse o condiţie de principiu: această convorbire trebuia să rămînă anonimă, numele său să nu apară, iar toate indiciile care ar fi permis ghicirea lui să fie şterse. M. Foucault îşi justifică astfel poziţia: scena intelectuală fiind prada mass-media, starurile devansînd ideile, iar gîndirea ca atare nemaifiind recunoscută, ceea ce este spus contează mai puţin decît personalitatea celui care vorbeşte. Şi chiar şi acest tip de critică la adresa mediatizării riscă să fie devalorizat – chiar să alimenteze ceea ce caută să denunţe, dacă este proferat de cineva care, fără să vrea, ocupă deja un loc în sistemul mediatic, cazul lui M. Foucault. Trebuie, deci, pentru a înlătura aceste efecte perverse şi pentru a încerca să faci auzită o rostire care să nu poată fi redusă la numele celui care o pronunţă, să te decizi să intri în anonimat. Ideea i-a plăcut lui C. Delacampagne. S-a convenit ca discuţia să aibă loc cu un "filosof mascat", lipsit de identitate precisă. Rămînea să convingă *Le Monde* – care dorea o convorbire cu M. Foucault – să accepte un text de la "nimeni". A fost dificil, dar M. Foucault s-a arătat inflexibil.

Secretul a fost bine păstrat pînă la moartea lui M. Foucault. Foarte puţini, se pare, au fost cei care au reuşit să-l pătrundă. Mai tîrziu, *Le Monde* şi *La découverte* au republicat într-un volum această convorbire şi altele care făceau parte din aceeaşi serie. Cum se întîmplă în astfel de cazuri, *Le Monde* a decis atunci, în mod unilateral, să dezvăluie adevăratul nume al "filosofului mascat". Textul acestei convorbi revine în mod integral lui M. Foucault, care a elaborat şi întrebările cu C. Delacampagne şi a rescris cu grijă extremă fiecare dintre răspunsurile sale.

– Permiteţi-mi mai întîi să vă întreb de ce aţi ales anonimatul?

– Cunoaşteţi povestea acelor psihologi veniţi să prezinte un mic film-test într-un sat din fundul Africii. După vizionare, le cer spectatorilor să le povestească istorioara aşa cum au înţeles-o ei. Ei bine, în această anecdotă cu trei personaje, un singur lucru îi interesase: trecerea umbrelor şi a luminilor printre copaci.

La noi, personajele fac legea percepţiei. Ochii au ca obiect privilegiat figurile care merg şi vin, care apar şi dispar.

De ce v-am sugerat să utilizăm anonimatul? Din nostalgie pentru vremea în care, fiind cu totul necunoscut, ceea ce spuneam avea ceva şanse să fie ascultat. Cu eventualul cititor, suprafaţa de contact era fără riduri. Efectele cărţii se răsfrîngeau astfel în locuri neprevăzute şi desenau forme la care nu mă gîndisem. Numele este o facilitate.

Voi propune un joc: cel al "anului fără nume". Timp de un an de zile, s-ar edita cărţi fără nume de autor. Criticii ar trebui să se descurce cu o producţie complet anonimă. Dar, mă gîndesc eu, poate că n-ar avea nimic de spus: toţi autorii ar aştepta anul următor pentru a-şi publica operele...

– Credeţi că astăzi intelectualii vorbesc prea mult? Că ne încurcă prin discursurile lor despre orice şi, cel mai adesea, în afara subiectului?

– Cuvîntul intelectual mi se pare ciudat. Intelectuali? N-am întîlnit niciodată. Am întîlnit oameni care scriu romane şi alţii care îngrijesc bolnavi. Oameni care fac studii economice şi alţii care compun muzică electronică. Am întîlnit oameni care predau, care pictează şi oameni despre care n-am înţeles prea bine dacă făceau ceva. Dar intelectuali, niciodată.

În schimb, am întîlnit mulţi oameni care vorbesc despre intelectual. Şi, ascultîndu-i, mi-am făcut o idee despre ce-ar putea fi acest animal. Nu e greu, e cel vinovat. Vinovat cam de toate: că vorbeşte, că tace, că se amestecă peste tot... Pe scurt, intelectualul este materia primă a verdictului, a sentinţei, a condamnării, a excluderii... Nu mi se pare că intelectualii vorbesc prea mult, din moment ce pentru mine nu există. Dar găsesc, dimpotrivă, că discursul despre intelectuali este de-a dreptul copleşitor şi nu prea liniştitor.

Am o manie supărătoare. Cînd oamenii vorbesc aşa, în vînt, încerc să-mi imaginez ce ar putea da asta transcris în realitate. Cînd "critică" pe cineva, cînd îi "denunţă" ideile, cînd "condamnă" ceea ce scrie, eu mi-

i imaginez în situaţia ideală în care ar avea întreaga putere asupra lui. Las să se întoarcă la sensul lor prim cuvintele pe care le folosesc: "a demola", "a doborî", "a reduce la tăcere", "a îngropa". Şi văd astfel cum se întredeschide cetatea radioasă şi luminoasă în care intelectualul ar fi în închisoare şi, pe deasupra chiar spînzurat, dacă ar fi, în plus, şi teoretician. E adevărat, nu sîntem într-un regim în care intelectualii sînt trimişi la orezărie: dar, de fapt, spuneţi-mi, aţi auzit vorbindu-se de un anume Toni Negri? Oare nu este el în închisoare ca intelectual*?

– *Atunci ce v-a determinat să vă camuflaţi în anonimat? Un anumit uzaj publicitar pe care filosofii, astăzi, îl fac sau lasă să fie făcut cu numele lor?*

– Asta nu mă şochează absolut deloc. Am văzut pe culoarele liceului meu oameni mari din ipsos. Iar acum văd în subsolul primei pagini a ziarelor fotografia gînditorului. Nu ştiu dacă estetica s-a ameliorat. În schimb raţionalitatea economică, cu siguranţă...

De fapt mă înduioşează enorm o scrisoare pe care Kant o scrisese cînd era deja foarte bătrîn: se grăbea, povesteşte el, împotriva vîrstei şi a privirii care scădea, şi a ideilor care începeau să se amestece, să termine una din cărţile sale pentru tîrgul de la Leipzig. Povestesc asta pentru a arăta că nu are nici o importanţă. Publicitate sau nu, tîrg sau nu, cartea este altceva. Nimeni nu mă va face să cred vreodată că o carte e proastă pentru că i-am văzut autorul la televizor. Dar nici că e bună numai din acest motiv.

Dacă am ales anonimatul, nu este deci pentru a-l critica pe cutare sau cutare, ceea ce nu fac niciodată. Este doar o modalitate de a mă adresa mai direct eventualului cititor, singurul personaj care mă interesează aici: "Pentru că nu ştii cine sînt, nu vei fi tentat să cauţi motivele pentru care spun ceea ce tu citeşti; lasă-te purtat în voie pentru a spune doar: este adevărat, este fals. Asta îmi place, asta nu-mi place. Atîta tot".

---

* Filosof italian, profesor la universitatea din Padova, maestru ideatic al mişcării de extremă stîngă Autonomia muncitorească. A făcut 4 ani şi 3 luni de detenţie preventivă pentru insurecţie armată împotriva statului, asociere subversivă şi constituire de bande armate. A fost eliberat pe 8 iulie 1983, după ce a fost ales deputat radical în timpul încarcerării sale. Cum imunitatea sa parlamentară îi fusese ridicată de către Camera Deputaţilor, noi mandate de arestare au fost eliberate pe numele lui, motiv pentru care s-a refugiat în Franţa.

– Dar nu aşteaptă publicul de la critică să-i furnizeze aprecieri exacte cu privire la valoarea unor opere?

– Nu ştiu dacă publicul aşteaptă sau nu ca criticul să judece operele sau autorii. Judecătorii erau deja prezenţi, cred, înainte ca el să poată spune ceea ce avea chef să spună.

Se pare că Corbet avea un prieten care se trezea noapte ţipînd: "Să judec, vreau să judec". E ciudat cît de mult le place oamenilor să judece. Se judecă pretutindeni, tot timpul. Fără îndoială că este unul dintre lucrurile cele mai simple care i-au fost date umanităţii să le facă. Şi ştiţi prea bine că ultimul om, atunci cînd, în sfîrşit, ultima radiaţie îl va fi făcut cenuşă pe ultimul său adversar, va improviza o masă şchioapă, se va aşeza la ea şi va începe procesul responsabilului.

Nu mă pot împiedica să mă gîndesc la o critică ce-ar căuta nu să judece, ci să facă să existe o operă, o carte, frază, o idee; ar aprinde focuri, ar privi cum creşte iarba, ar asculta vîntul şi ar atinge spuma norilor din zbor pentru a o risipi. Ar multiplica nu judecăţile, ci semnele existenţei; le-ar chema, le-ar trezi din somn. Le-ar inventa din cînd în cînd? Cu atît mai bine, cu atît mai bine. Critica prin sentinţă mă adoarme; mi-ar plăcea o critică prin scînteieri imaginative. N-ar fi suverană şi nici înveşmîntată în roşu. Ar fi doar fulgerul unor furtuni posibile.

– Dar sînt atîtea lucruri care trebuie făcute cunoscute, atîtea lucrări interesante încît mass-media ar trebui să vorbească tot timpul despre filosofie...

– Este clar că există o tensiune tradiţională între "critică" şi cei care scriu cărţi. Unii se simt greşit înţeleşi, iar alţii cred că sînt luaţi peste picior. Dar ăsta este jocul.

Mi se pare că azi situaţia e oarecum deosebită. Avem instituţii de penurie, în timp ce noi ne aflăm într-o situaţie de supraabundenţă.

Toată lumea a observat exaltarea care însoţeşte de obicei publicarea (sau reeditarea) unor opere, uneori chiar interesante, de altfel. Ele nu sînt niciodată altceva decît "subversiunea tuturor codurilor", "contratimpul culturii contemporane", "punerea în chestiune radicală a tuturor modalităţilor de a gîndi". Autorul ei trebuie neapărat să fie un marginal ignorat.

În schimb, trebuie desigur ca ceilalţi să fie trimişi la obscuritatea din care n-ar fi trebuit să iasă niciodată; oricum nu erau decît clăbucii unei "mode derizorii", un simplu produs al instituţiei etc.

Fenomen parizian, se spune, şi superficial. În fapt, eu percep aici,

mai degrabă, efectele unei nelinişti profunde. Sentimentul "lipsei de loc", al lui "ori eu ori el", "fiecare pe rînd". Sîntem aşezaţi în şir indian din cauza extremei îngustimi a locurilor de unde se poate auzi şi de unde te poţi face ascultat.

De aici un soi de angoasă care izbucneşte în mii de simptome, plăcute sau mai puţin nostime. De aici, la cei care scriu, sentimentul neputinţei lor în faţa mass-media, cărora le reproşează că domină universul cărţilor şi că-i fac să existe sau să dispară pe cei care le plac sau le displac. De aici, de asemenea, sentimentul la critici că nu se vor face auziţi dacă nu ridică tonul şi dacă nu scot din pălăria fermecată, în fiecare săptămînă, cîte un iepure. Tot de aici o pseudopolitizare, care maschează, sub necesitatea de a purta o "luptă ideologică" sau de a combate "gîndirile periculoase", profunda anxietate de a nu fi nici citit, nici înţeles. De aici şi fobia fantastică a puterii: orice persoană care scrie exercită o putere tulburătoare căreia trebuie să-i fie impuse, dacă nu un capăt, atunci cel puţin limite. De aici, iarăşi, afirmaţia puţin incantatorie că totul, actualmente, este vid, pustiit, fără interes şi fără importanţă: afirmaţie care vine în mod evident din partea acelora care, nefăcînd nimic ei înşişi, găsesc că ceilalţi sînt în plus.

– *Totuşi, nu credeţi că epocii noastre îi lipsesc realmente spirite care să fie pe măsura problemelor sale şi mari scriitori?*

– Nu, nu cred în ritumela decadenţei, a absenţei de scriitori, a sterilităţii gîndirii, a orizontului înfundat şi întunecat.

Dimpotrivă, cred că există abundenţă. Şi că noi nu suferim de vid, ci de prea puţinul de mijloace pentru a gîndi tot ceea ce se întîmplă. Pentru că există o abundenţă a lucrurilor de cunoscut: esenţiale sau teribile, miraculoase sau nostime, minuscule şi capitale în acelaşi timp. Şi apoi există o curiozitate imensă, o nevoie de cunoaştere. Ne plîngem tot timpul că mass-media îmbuibă minţile oamenilor. E ceva mizantropie în această idee. Cred, dimpotrivă, că oamenii reacţionează; cu cît se vrea mai mult convingerea lor, cu atît îşi pun mai multe întrebări. Spiritul nu este o ceară moale. E o substanţă reactivă. Iar dorinţa de a şti mai mult, şi mai bine, şi altceva, creşte pe măsură ce se doreşte îmbuibarea creierelor.

Dacă admiteţi asta şi dacă adăugaţi că la universitate şi în alte locuri se formează o mulţime de oameni care pot servi de intermediari între această masă de lucruri şi această aviditate de cunoaştere, veţi putea deduce repede că şomajul studenţilor este lucrul cel mai absurd cu putinţă. Problema este de a multiplica pasarelele, canalele,

mijloacele de informare, reţelele de televiziune şi radio, ziarele.

Curiozitatea este un viciu care a fost stigmatizat rînd pe rînd de creştinism, de filosofie şi chiar de o anumită concepţie a ştiinţei. Curiozitate, futilitate. Cuvîntul îmi place, totuşi, el îmi sugerează cu totul altceva: evocă "grija"; evocă preocuparea pe care o ai faţă de ceea ce există şi de ceea ce ar putea exista; un sens ascuţit al realului dar care nu se imobilizează niciodată în faţa lui; o promptitudine în a găsi straniu şi singular ceea ce ne înconjoară; o anumită îndîrjire în a te debarasa de familiarităţi şi de a privi altfel acelaşi lucru; o ardoare de a înţelege ceea ce se petrece şi ceea ce trece; o dezinvoltură faţă de ierarhiile tradiţionale între important şi esenţial.

Visez la o epocă nouă a curiozităţii. Avem mijloacele tehnice pentru asta; dorinţa există; lucrurile de cunoscut sînt infinite; oamenii care se pot angaja la acest travaliu există şi ei. De ce suferim? De prea puţin: de canale înguste, gîtuite, cvasi-monopolistice, insuficiente. Nu trebuie adoptată o atitudine protecţionistă, pentru a împiedica "reaua" informaţie s-o invadeze şi s-o sufoce pe cea "bună". Trebuie, mai degrabă, să multiplicăm căile şi posibilităţile de circulaţie. Fără colbertinism în acest domeniu! Ceea ce nu înseamnă, cum există adeseori teama, uniformizare şi nivelare prin mediocru. Ci, dimpotrivă, diferenţiere şi multiplicare a reţelelor diferite.

– Cred că, la acest nivel, mass-media şi Universitatea, în loc să continue să se opună, ar putea începe să joace roluri complementare.

– Vă amintiţi de vorba admirabilă a lui Sylvain Lévi: învăţămînt e atunci cînd ai un singur auditor; cînd ai doi, e deja vulgarizare. Cărţile, Universitatea, revistele savante sînt şi ele media. Ar trebui să ne ferim de a numi media orice canal de informaţie la care nu putem sau nu vrem să avem acces. Problema este de a şti cum să facem să joace diferenţele; şi rămîne de aflat dacă trebuie instaurată o zonă rezervată, un "parc cultural" pentru speciile fragile de savanţi ameninţaţi de marile răpitoare ale informaticii, în timp ce restul spaţiului ar fi o mare piaţă pentru produse de proastă calitate. O asemenea împărţire nu mi se pare a corespunde realităţii. Mai rău: nici nu este de dorit. Ca să joace diferenţierile utile, nu trebuie să existe partaj.

– Să riscăm să facem cîteva propuneri concrete. Dacă totul merge rău, de unde să începem?

– Dar nu, nu totul merge rău. În orice caz, cred că nu trebuie confundată critica utilă împotriva lucrurilor cu văicărelile repetitive

împotriva oamenilor. Cît despre propunerile concrete, ele nu pot apărea decît ca gadgeturi, dacă nu sînt admise mai întîi cîteva principii generale. Şi, înaintea tuturor, acesta: că dreptul la cunoaştere nu trebuie rezervat unei vîrste anume şi unei anumite categorii de indivizi, ci că trebuie să poată fi exercitat fără oprire şi sub multiple forme.

– Nu e cumva ambiguă această poftă de cunoaştere? În fond, ce vor face oamenii cu toată această cunoaştere pe care o vor însuşi? La ce le va putea servi?

– Una dintre funcţiile principale ale învăţămîntului era ca formarea individului să fie însoţită de determinarea locului său în societate. Ar trebui să-l concepem astăzi astfel încît să-i permită individului să se modifice după placul său, ceea ce nu e posibil decît cu condiţia ca învăţămîntul să fie o posibilitate oferită în permanenţă.

– În fond, sînteţi pentru o societate savantă?

– Spun doar că branşamentul oamenilor la cultură trebuie să fie necontenit şi cît mai polimorf cu putinţă. N-ar trebui să existe, pe de o parte, această formare pe care o suportăm, iar, pe de altă parte, această informare la care sîntem supuşi.

– Ce devine, în această societate savantă, filosofia eternă?... Mai avem nevoie de ea, de întrebările sale fără răspuns şi de tăcerile ei în faţa a ceea ce nu poate fi cunoscut?

– Dar ce este filosofia dacă nu o modalitate de a reflecta, nu atît asupra a ceea ce este adevărat şi fals, cît asupra raportului nostru cu adevărul? Ne plîngem uneori că nu există filosofie dominantă în Franţa. Cu atît mai bine. Nu există filosofie suverană, e adevărat, dar există o filosofie, sau mai degrabă filosofie în activitate. Filosofie e mişcarea prin care, nu fără eforturi şi tatonări, vise şi iluzii, ne detaşăm de ceea ce este luat drept adevărat şi căutăm alte reguli ale jocului. Filosofie e deplasarea şi transformarea cadrelor gîndirii, modificarea valorilor date şi tot travaliul care se face pentru a gîndi altfel, pentru a face altceva, pentru a deveni altul decît ceea ce eşti. Din acest punct de vedere, ultimii treizeci de ani sînt o perioadă de activitate filosofică extrem de intensă. Interferenţa dintre analiză, cercetare, critică "savantă" sau "teoretică" şi schimburile în comportament, conduita reală a oamenilor, felul lor de a fi, raportul lor cu ei înşişi şi cu ceilalţi a fost constantă şi considerabilă.

Spuneam mai devreme că filosofia era o manieră de a reflecta asupra relaţiei noastre cu adevărul. Trebuie să completăm: ea este şi o manieră de a ne întreba: dacă acesta este raportul pe care-l avem cu

adevărul, cum trebuie atunci să ne purtăm? Cred că s-a făcut şi că se mai face actualmente un travaliu considerabil şi multiplu, care modifică în acelaşi timp legătura noastră cu adevărul şi felul nostru de a ne purta. Şi asta într-o conjuncţie complexă dintre o serie întreagă de cercetări şi un ansamblu de mişcări sociale. E viaţa însăşi a filosofiei.

Putem înţelege că unii deplîng vidul actual şi doresc, în ordinea ideilor, puţină monarhie. Dar cei care, măcar o dată în viaţa lor, au găsit un ton nou, o nouă manieră de a privi, un alt fel de a face, aceia, cred, nu vor simţi niciodată nevoia de a se lamenta că lumea este eroare, că istoria e plină de inexistenţe. Şi e vremea ca ceilalţi să tacă pentru ca, în sfîrşit, să nu mai auzim trăncăneala reprobării lor...

STRUCTURALISM ŞI POSTSTRUCTURALISM

– *Cum să începem? Mă gîndeam la două probleme: mai întîi, la această denumire foarte globală de poststructuralism, care e originea ei?*

– Voi remarca mai întîi faptul că, în fond, privitor la ceea ce a fost structuralismul, nici actorii acestei mişcări – ceea ce e firesc –, dar nici cei care, vrînd-nevrînd, au primit eticheta de structuralist, nu ştiau foarte precis despre ce era vorba. E sigur că cei care practicau metoda structurală în domenii foarte precise, precum lingvistica sau metodologia comparată, ştiau ce înseamnă structuralismul, dar, de îndată ce se ieşea din aceste domenii foarte precise, nimeni nu ştia cu adevărat ce însemna. Nu sînt foarte sigur că ar fi interesant să încercăm o redefinire a ceea ce s-a numit la acea vreme structuralism. Ceea ce în schimb mi s-ar părea interesant – şi, dacă aş avea timp liber, mi-ar plăcea s-o fac –, ar fi de studiat ce a însemnat gîndirea formală, ce au însemnat diferitele tipuri de formalism care au străbătut cultura occidentală de-a lungul întregului secol al XX-lea. Cînd ne gîndim la extraordinarul destin al formalismului în pictură, al cercetărilor formale în muzică, cînd ne gîndim la importanţa pe care a avut-o formalismul în analiza folclorului, a legendelor, în arhitectură, la aplicarea sa, la unele dintre formele sale în gîndirea teoretică, e sigur că formalismul în general a fost pesemne unul din curentele cele mai puternice şi, în acelaşi timp, mai variate pe care le-a cunoscut Europa în secolul al XX-lea. Şi, referitor la acest formalism, cred ,de asemenea, că trebuie remarcat că a fost foarte des asociat unor situaţii şi chiar unor mişcări politice deopotrivă precise şi de fiecare dată interesante. Raporturile dintre formalismul rus şi Revoluţia rusă ar fi cu siguranţă de reexaminat foarte îndeaproape. Rolul pe care l-au avut gîndirea şi arta formale la începutul secolului al XX-lea, valoarea lor

ideologică, legăturile lor cu diferite mişcări politice, toate acestea ar fi de analizat.

Ceea ce mă uimeşte în ceea ce s-a numit mişcarea structuralistă în Franţa şi în Europa de Vest către anii şaizeci e faptul că, în definitiv, era un fel de ecou al efortului făcut în anumite ţări din Est, şi în special în Cehoslovacia, pentru eliberarea de dogmatismul marxist. Iar către anii '55 sau către anii '60, în vreme ce într-o ţară precum Cehoslovacia vechea tradiţie a formalismului european de dinainte de război era pe cale să renască, vedem apărînd cam în acelaşi moment în Europa de Vest ceea ce s-a numit structuralism, adică o nouă formă, cred, o nouă modalitate a acestei gîndiri, a acestei cercetări formaliste. Iată cum aş situa eu fenomenul structuralist, reaşezîndu-l în acest vast curent al gîndirii formale.

– În Europa de Vest, Germania dispunea, pentru a gîndi mişcarea studenţească, care a început mai devreme decît la noi (din 1964-1965 exista o agitaţie universitară evidentă), de teoria critică.

– Aşa e...

– E limpede că nu există raporturi necesare nici între teoria critică şi mişcarea studenţească. Poate că mai degrabă mişcarea studenţească e cea care a dat teoriei critice o întrebuinţare instrumentală, cea care a recurs la ea. Tot aşa, nu există poate o cauzalitate nemijlocită nici între structuralism şi 1968...

– Întocmai.

– Voiaţi să spuneţi, însă, într-un anumit fel, că structuralismul ar fi fost un fel de prealabil necesar?

– Nu, nu există nimic necesar în această ordine de idei. Dar, pentru a prezenta lucrurile de o manieră foarte, foarte grosieră, cultura, gîndirea şi arta formalistă din prima treime a secolului al XX-lea au fost în general asociate unor mişcări politice, să spunem critice, de stînga şi chiar, în anumite cazuri, revoluţionare, iar marxismul a acoperit toate acestea; marxismul a făcut o critică violentă a formalismului în artă şi în teorie, care apare cu claritate începînd cu anii 1930. Treizeci de ani mai tîrziu, în anumite ţări din Est şi într-o ţară precum Franţa, vedeţi oameni începînd să scuture dogmatismul marxist plecînd de la forme de analiză, de la tipuri de analiză, evident inspirate de formalism. Ceea ce s-a petrecut în 1968 în Franţa, dar cred că şi în alte ţări, e deopotrivă foarte interesant şi foarte ambiguu; şi ambiguu pentru că interesant: e vorba, pe de o parte, de mişcări care şi-au atribuit foarte adesea o solidă referinţă la marxism şi care în acelaşi timp exercitau în raport cu marxismul dogmatic al partidelor şi

al instituțiilor o violentă critică. Iar jocul care a putut exista într-adevăr între o anumită formă de gîndire nemarxistă și aceste referințe marxiste a fost spațiul în care s-au dezvoltat mișcările studențești, care au dus uneori discursul marxist pe culmile exagerării și care, în același timp, erau adeseori animate de o voință antidogmatică contrazicînd acest tip de discurs.

– *Violență antidogmatică ce-și căuta referințe...*

– ... ce le căuta uneori într-un dogmatism exacerbat.

– *De partea lui Freud sau de partea structuralismului.*

– Așa e. Atunci, încă o dată, mi-ar plăcea mult să refac în alt fel această istorie a formalismului și să resituez acest mic episod al structuralismului în Franța – care a fost relativ scurt, cu forme difuze – în interiorul acestui mare fenomen al formalismului în secolul al XX-lea, după părerea mea la fel de important în felul său ca romantismul sau ca pozitivismul în secolul al XIX-lea.

– *Vom reveni poate puțin mai tîrziu asupra acestui termen pe care tocmai l-ați introdus, termenul de pozitivism. Aș vrea să urmăm înainte firul acestei panorame a evoluției franceze pe care sînteți pe cale s-o retrasați; cea a referințelor, deopotrivă foarte dogmatice și animate de o voință antidogmatică, la Marx, la Freud, la structuralism, cu speranța, uneori, de a găsi, în oameni precum Lacan, pe acela care ar pune capăt sincretismului și care ar reuși să lege toate acestea; ceea ce a adus, de altfel, studenților de la Vincennes acest răspuns magistral al lui Lacan, în esență: "Vreți să-i combinați pe Marx și pe Freud. Ceea ce vă poate învăța psihanaliza e că sînteți în căutarea unui maestru. Iar acest maestru îl veți avea"**, *un fel de dezangajare foarte violentă față de această încercare de combinare, despre care am citit în cartea lui Vincent Descombes, pe care o cunoașteți fără îndoială,* Le Même et l'Autre**...

– Nu. Știu că există, dar n-am citit-o.

– *... că în fond trebuia așteptat 1972 pentru a ieși din această tentativă zadarnică de combinare a marxismului și a freudismului și că această ieșire ar fi fost împlinită de Deleuze și Guattari, care veneau din școala lacaniană. Mi-am permis undeva să scriu că,*

---

* Lacan, "*Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse*", Centre universitaire de Vincennes, 3 decembrie 1969. Reluat in Le Magazine littéraire, n° 121, februarie 1977, pp. 21-25.

** Descombes (V.), *Le Même et l'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Ed. du Minuit, 1979.

*desigur, se ieşise din această zadarnică tentativă de combinare, dar printr-un mijloc pe care Hegel l-ar fi respins, adică se plecase în căutarea celui de-al treilea om, Nietzsche, pentru a-l aşeza în locul acestei sinteze imposibile; se făcea deci referire la Nietzsche în locul acestei combinaţii imposibile a freudo-marxismului***. S-ar părea însă, cel puţin după cartea lui Descombes, că trebuie datat cam în 1972 acest curent de recurs la Nietzsche. Ce credeţi despre asta?*

– Nu, nu cred că este întru totul exact. Mai întîi, mă ştiţi cum sînt: mereu puţin neîncrezător în ceea ce priveşte aceste forme de sinteză în care e prezentată o cultură franceză care ar fi fost freudo-marxistă la un moment dat, iar apoi, într-un alt moment, l-ar fi descoperit pe Nietzsche. De fapt, de îndată ce privim mai îndeaproape, ne găsim într-o lume plurală, în care fenomenele apar decalate şi produc întîlniri destul de neaşteptate. Să luăm freudo-marxismul. Din 1945, e adevărat că, dintr-o serie întreagă de raţiuni politice şi culturale, marxismul constituia în Franţa un fel de orizont pe care Sartre l-a considerat pentru un timp ca de nedepăşit; în acea vreme, era un orizont într-adevăr foarte închis, în orice caz foarte dominant. Nu trebuie uitat nici că, de-a lungul întregii perioade din 1945 pînă în 1955, în Franţa, întreaga Universitate franceză – aş spune tînăra Universitate franceză, pentru a o distinge de ceea ce a fost tradiţia Universităţii – a fost foarte preocupată, foarte ocupată chiar, să construiască ceva care nu era Freud-Marx, ci Husserl-Marx, raportul fenomenologie-marxism. A fost miza discuţiei şi a eforturilor unei serii întregi de oameni: Merleau-Ponty, Sartre, de la fenomenologie la marxism, toţi se găseau cu siguranţă în acest orizont, Desanti de asemenea...

– Dufresne, Lyotard însuşi...

– Ricœur, care nu era marxist, desigur, dar care era un fenomenolog şi era departe de a ignora marxismul. Aşadar, s-a încercat unirea marxismului şi fenomenologiei, şi apoi, tocmai atunci cînd o întreagă formă de gîndire structurală, de metodă structurală a început să se dezvolte, vedem structuralismul substituindu-se fenomenologiei pentru a face cuplu cu marxismul. Trecerea s-a făcut de la fenomenologie la structuralism, şi în mod esenţial în jurul problemei limbajului; ar fi aici, cred, un moment destul de important,

---

*** Raulet (G.), *Materialien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

momentul în care Merleau-Ponty a întîlnit problema limbajului. Şi ştiţi că ultimele eforturi ale lui Merleau-Ponty s-au îndreptat spre asta; îmi amintesc foarte bine de cursurile în care Merleau-Ponty a început să vorbească despre Saussure, care, deşi murise de aproape cincizeci de ani, era cu totul necunoscut, nu pentru filologii şi lingviştii francezi, ci pentru publicul cultivat. Atunci, problema limbajului a ieşit la lumină şi a devenit evident că fenomenologia nu era capabilă să dea seama, la fel de bine ca o analiză structurală, de efectele de sens care puteau fi produse printr-o structură de tip lingvistic, structură în care subiectul în sensul fenomenologiei nu intervenea ca donator de sens. Şi, cu totul firesc, consoarta fenomenologică văzîndu-se descalificată prin incapacitatea sa de a vorbi despre limbaj, structuralismul a devenit noua consoartă. Iată cum aş povesti eu lucrurile. Acestea fiind zise, psihanaliza, şi în mare parte sub influenţa lui Lacan, făcea astfel să se ivească o problemă care, fiind cu totul diferită, nu era totuşi lipsită de analogie cu problema limbajului. Problema era tocmai inconştientul, inconştientul care nu putea intra într-o analiză de tip fenomenologic. Cea mai bună dovadă că nu putea intra în fenomenologie, cel puţin aşa cum o concepeau francezii, e că Sartre, sau Merleau-Ponty – nu vorbesc de alţii – n-au încetat să încerce să reducă ceea ce pentru ei era pozitivismul, sau marxismul, sau "şozismul" lui Freud, în numele afirmării unui subiect constituant. Iar atunci cînd Lacan, cam pe vremea cînd problemele limbajului începeau să se pună, a spus: "În zadar vă străduiţi, inconştientul, aşa cum funcţionează el, nu poate fi redus la efectele de donare de sens de care e susceptibil subiectul fenomenologic", el punea o problemă absolut simetrică aceleia pe care o puneau lingviştii. Subiectul fenomenologic era pentru a doua oară descalificat, de data asta de către psihanaliză, aşa cum fusese deja de către teoria lingvistică. Şi se înţelege de ce Lacan a putut spune în acel moment că inconştientul e structurat la fel ca limbajul: era şi pentru unii şi pentru ceilalţi acelaşi tip de problemă. Aşadar, am avut un freudo-structuralo-marxism: acolo unde fenomenologia se vede descalificată din motivele pe care tocmai le-am amintit, nu mai există decît logodnice, care iau fiecare mîna lui Marx, iar asta dă loc unei vesele hore. Numai că lucrurile nu merg foarte bine. Bineînţeles, eu descriu toate astea ca şi cum ar fi vorba de o mişcare cu totul generală; ceea ce descriu aici s-a produs cu siguranţă şi a implicat un anumit număr de oameni, dar a existat totuşi o serie întreagă de indivizi care nu au urmat mişcarea. Mă gîndesc la cei care se interesau de istoria ştiinţei, care, în Franţa, a constituit o tradiţie considerabilă, fără

îndoială pe urmele lui Comte. În special în jurul lui Canguilhem, care a fost în Universitatea franceză, în tînăra Universitate franceză, extrem de influent. Iar mulţi dintre elevii săi nu erau nici marxişti, nici freudieni, nici structuralişti. Şi aici vorbesc de mine, dacă vreţi.

– Aşadar, aţi fi unul dintre aceşti oameni.

– Nu am fost niciodată freudian, nu am fost niciodată marxist şi nu am fost niciodată structuralist.

– De altfel, şi aici, de dragul formei şi pentru ca nu cumva cititorul german să se înşele, e îndeajuns să privim datele. Aţi început...

– Prima mea carte era o carte pe care o scrisesem încheindu-mi viaţa de student, către anii 1956 sau 1957; era *Istoria nebuniei*, pe care am scris-o în anii 1955-1960; iar această carte nu e nici freudiană, nici structuralistă, nici marxistă. Dar s-a întîmplat să-l citesc pe Nietzsche în 1953 şi, oricît de ciudat ar părea, am făcut-o exact în această perspectivă de interogaţie asupra istoriei cunoaşterii, asupra istoriei raţiunii: cum se poate face istoria unei raţionalităţi – ceea ce constituia problema secolului al XIX-lea.

– Cunoaştere, raţiune, raţionalitate.

– Cunoaştere, raţiune, raţionalitate, posibilitatea de a face o istorie a raţionalităţii, şi aş spune că regăsim şi aici fenomenologia, cu cineva precum Koyré, istoric al ştiinţei, de formaţie germană, care se instalează în Franţa, cred, către anii 1930-1935, unde dezvoltă o analiză istorică a formelor de raţionalitate şi de cunoaştere într-un orizont fenomenologic. Pentru mine, problema s-a pus aproape în termeni analogi celor pe care i-am indicat mai înainte: este un subiect fenomenologic, transistoric, în stare să dea seama de istoricitatea raţiunii? Tocmai aici lectura lui Nietzsche a însemnat pentru mine ruptura: există o istorie a subiectului, tot aşa cum există o istorie a raţiunii, iar desfăşurarea acesteia, a istoriei raţiunii, nu trebuie căutată pornind de la un act fondator şi prim al subiectului raţionalist. L-am citit pe Nietzsche oarecum din întîmplare, şi am fost mirat să văd că G. Canguilhem, care era istoricul ştiinţei cel mai influent în Franţa la acea vreme, era foarte interesat ,de asemenea, de Nietzsche şi a primit foarte bine ceea ce încercam să fac.

– Dar, în schimb, nu se găsesc la el urme notabile ale lui Nietzsche.

– Ba da. Foarte clare. Există chiar referinţe explicite, mai explicite în ultimele sale texte decît în primele. Raportarea la Nietzsche în Franţa, chiar raportarea la Nietzsche a întregii gîndiri a

secolului al XX-lea, era îngreunată, din motive lesne de înţeles. Dar sînt pe cale să vorbesc despre mine, ar trebui să vorbim şi despre Deleuze. Deleuze şi-a scris cartea despre Nietzsche în anii şaizeci*. Sînt aproape sigur că a trebuit, el, care era interesat de empirism, de Hume şi, de asemenea, de aceeaşi problemă: este satisfăcătoare teoria subiectului de care dispunem o dată cu fenomenologia? – problemă pe care o evită prin mijlocirea empirismului lui Hume* –, sînt încredinţat că l-a întîlnit pe Nietzsche în aceleaşi condiţii. Aş spune, aşadar, că tot ce s-a petrecut în jurul anilor şaizeci venea chiar din această insatisfacţie în faţa teoriei fenomenologice a subiectului, cu diferite portiţe de scăpare, diferite găselniţe, diferite străpungeri, după cum luăm un termen negativ sau pozitiv, înspre lingvistică, înspre psihanaliză, înspre Nietzsche.

– În orice caz, Nietzsche a reprezentat o experienţă determinantă pentru a pune capăt actului fondator al subiectului.

– Într-adevăr. Şi tocmai aici scriitori francezi precum Blanchot şi Bataille, pentru noi, au fost importanţi. Spuneam adineauri că mă întrebam de ce-l citisem pe Nietzsche. Ştiu foarte bine de ce l-am citit pe Nietzsche: l-am citit pe Nietzsche datorită lui Bataille şi l-am citit pe Bataille datorită lui Blanchot. Aşadar, nu e nicidecum adevărat că Nietzsche apare în 1972; apare în 1972 în discursul oamenilor care erau marxişti în anii şaizeci şi care au ieşit din marxism prin Nietzsche; dar primii care au recurs la Nietzsche nu căutau să iasă din marxism: ei nu erau marxişti. Căutau să iasă din fenomenologie.

– Aţi vorbit, rînd pe rînd, de istorici ai ştiinţei, apoi despre faptul de a scrie o istorie a cunoaşterii, o istorie a raţionalităţii, o istorie a raţiunii. Am putea, foarte sumar, înainte de a reveni la Nietzsche, care îi va interesa, cred, pe cititorii germani, să precizăm aceşti patru termeni despre care am putea crede, din cele ce tocmai aţi spus, că sînt cvasi sinonimi.

– Nu, eu descriam o mişcare care comportă multe componente şi multe probleme diferite. Eu nu identific problemele. Vorbesc despre înrudirea cercetărilor şi despre proximitatea celor care le făceau.

– Am putea încerca totuşi să precizăm raporturile dintre ele? E adevărat că acest fapt se găseşte în mod expres în lucrările dumneavoastră. în special în Arheologia cunoaşterii, *dar am putea*

* Deleuze (G.), Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
* Deleuze (G.), Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, P.U.F., col. "Épiméthée", 1953.

totuşi încerca să precizăm aceste raporturi între ştiinţă, cunoaştere, raţiune?

– Nu e comod într-un interviu. Aş spune că istoria ştiinţelor a jucat în Franţa un rol considerabil în filosofie. Aş spune că, poate, dacă filosofia modernă, cea a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, derivă în mare parte din întrebarea kantiană *"Was ist Aufklärung?"*, adică dacă admitem că filosofia modernă a avut printre funcţiunile sale principale să se întrebe asupra a ceea ce a fost acest moment istoric în care raţiunea a putut apărea în forma sa "majoră" şi "fără tutelă", funcţiunea filosofiei secolului al XIX-lea constă atunci în a se întreba ce înseamnă acest moment în care raţiunea accede la autonomie, ce înseamnă istoria raţiunii şi ce valoare trebuie acordată dominaţiei raţiunii în lumea modernă prin cele trei mari forme ale gîndirii ştiinţifice, ale aparaturii tehnice şi ale organizării politice*. Cred că era aici una din marile funcţiuni ale filosofiei, şi anume de a se întreba asupra acestor trei domenii, adică, într-un fel, de a face bilanţul sau de a insera o întrebare neliniştită în domnia raţiunii. De a continua, de a urmări întrebarea kantiană: *"Was ist Aufklärung?"*. Această reluare, această repetare a întrebării kantiene în Franţa a căpătat o formă precisă şi poate insuficientă, de altfel: "Ce este istoria ştiinţei? Ce s-a petrecut de la matematicile greceşti pînă la fizica modernă, cînd s-a construit acest univers al ştiinţei?". De la Comte pînă în anii 1960, cred că istoria ştiinţei a avut ca funcţiune filosofică să reia această întrebare. Or, cred că, în Germania, această întrebare despre ce a fost istoria raţiunii sau istoria formelor de raţionalitate în Europa nu s-a manifestat atît în istoria ştiinţei, cît mai degrabă în curentul de gîndire care merge de la Max Weber pînă la teoria critică.

– *Da. Reflecţia asupra normelor, asupra valorilor.*

– De la Max Weber pînă la Habermas. Mi se pare că se pune aici aceeaşi întrebare: cum stau lucrurile cu istoria raţiunii, cum stau lucrurile cu dominaţia raţiunii, cum stau lucrurile cu diferitele forme prin care se exercită această dominaţie a raţiunii? Ceea ce este frapant, însă, e că Franţa n-a cunoscut deloc, sau foarte puţin, foarte indirect, curentul gîndirii weberiene, că a cunoscut foarte puţin teoria critică şi a ignorat, practic, în întregime şcoala de la Frankfurt. Acest fapt pune

---

* Kant (I.), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (septembrie 1784), Berlinische Monatsschrift, IV, n° 6, decembrie 1784, pp. 491-494 (Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?, trad. S. Piobetta, in Kant E., La Philosophie de l'histoire [Opuscules], Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

de altfel o mică problemă istorică, problemă care mă pasionează şi pe care n-am reuşit nicicum s-o rezolv: toată lumea ştie că mulţi reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt au venit la Paris în 1935 pentru a găsi aici refugiu şi că au plecat foarte repede, indignaţi pe cît se pare – unii chiar au spus acest lucru –, în orice caz trişti, abătuţi că nu au mai găsit ecou. Iar apoi, a venit 1940, dar ei plecaseră deja în Marea Britanie şi în America, unde au fost efectiv mult mai bine primiţi. Între şcoala de la Frankfurt şi o gîndire filosofică franceză care, prin istoria ştiinţei, şi deci prin problema istoriei raţionalităţii, s-ar fi putut înţelege, înţelegerea nu s-a făcut. Iar cînd mi-am făcut eu studiile, pot să vă asigur că nu am auzit niciodată pronunţîndu-se de către nici unul dintre profesori numele şcolii de la Frankfurt.

– E într-adevăr destul de surprinzător.

– Însă e sigur că dacă aş fi putut cunoaşte şcoala de la Frankfurt, dacă aş fi cunoscut-o la timp, aş fi fost scutit de multă muncă, sînt multe prostii pe care nu le-aş fi spus şi multe ocoluri pe care nu le-aş fi făcut, încercînd să-mi văd liniştit de drumul meu în condiţiile în care fuseseră deschise unele căi de către şcoala de la Frankfurt. E aici o problemă curioasă de nepătrundere între două forme de gîndire care erau foarte apropiate şi poate tocmai această proximitate explică nepătrunderea. Nimic nu ascunde mai mult o comunitate de problemă decît două moduri destul de învecinate de a o aborda.

*– Ceea ce tocmai aţi spus referitor la şcoala de la Frankfurt, să zicem despre teoria critică, care v-ar fi ferit, dacă ar fi fost cazul, de anumite tatonări, mă interesează cu atît mai mult cu cît găsim în mai multe rînduri, fie la Habermas, fie la Negt, omagieri ale demersului dumneavoastră. Într-o convorbire pe care am avut-o cu Habermas**, *acesta vă lăuda "descrierea magistrală a bifurcării raţiunii": raţiunea s-ar fi bifurcat la un moment dat. M-am întrebat totuşi dacă aţi fi de acord cu această bifurcare a raţiunii aşa cum o concepe teoria critică, altfel spus, cu "dialectica raţiunii", conform căreia raţiunea se perverteşte sub efectul propriei sale forţe, se transformă şi se reduce la un tip de cunoaştere care este cunoaşterea tehnică. Ideea care domină în teoria critică este aceea a unei continuităţi dialectice a raţiunii, cu o pervertire care la un moment dat a modificat-o complet şi pe care ar trebui astăzi s-o corectăm; aceasta ar fi miza*

---

* Pentru *L'Express*, în care convorbirea nu a apărut niciodată. A fost reluată în Allemagnes d'aujourd'hui, nr. 73, 1980.

luptei pentru emancipare. În fond, după cele scrise de dumneavoastră, voința de cunoaștere nu a încetat să se bifurce în felul său, ea s-a bifurcat de nenumărate ori în istorie. Rațiunea a decupat în mai multe rînduri cunoașterea...

– Da, da. Cred că șantajul care s-a exercitat foarte adesea cu privire la orice critică a rațiunii sau la orice interogație critică asupra istoriei raționalității (sau acceptați rațiunea, sau cădeți în iraționalism) lasă să se creadă că n-ar fi posibil să faci o critică rațională a raționalității, că n-ar fi posibil să faci o istorie rațională a tuturor ramificațiilor și a tuturor bifurcațiilor, o istorie contingentă a raționalității. Cred însă că, de la Max Weber, în școala de la Frankfurt și în orice caz la mulți istorici ai științei precum Canguilhem, era vorba de a degaja forma de raționalitate care e prezentată ca dominantă și căreia i se conferă statutul rațiunii pentru a o face să apară ca una dintre formele posibile ale travaliului raționalității. În această istorie franceză a științelor, care e, cred, destul de importantă, rolul lui Bachelard, de care nu am vorbit pînă acum, a fost, de asemenea, capital.

*– Aceste laude sînt totuși puțin înveninate. După Habermas, ați fi descris magistral "momentul în care rațiunea s-a bifurcat". Această bifurcare ar fi unică, ea ar fi avut loc o dată, într-un moment în care rațiunea ar fi făcut un viraj care ar fi condus-o înspre o raționalitate tehnică, înspre o autoreducere, o autolimitare. Această bifurcare, dacă e și o separare, nu ar fi avut loc decît o singură și unică dată în istorie, separînd cele două domenii pe care le cunoaștem de la Kant. Această analiză a bifurcării e kantiană: există cunoașterea intelectului, există cunoașterea rațiunii, există cunoașterea tehnică și există cunoașterea morală. Pentru a judeca această bifurcare, ne plasăm evident în punctul de vedere al rațiunii practice, al rațiunii moral-politice. Deci, o bifurcare unică, o despărțire între tehnică și practică, despărțire care continuă să domine întreaga istorie germană a ideilor; și, ați spus-o puțin înainte, această tradiție vine de la "*Was ist Aufklärung?*". Această laudă mi se pare că reduce descrierea pe care o faceți dumneavoastră istoriei ideilor.*

– E drept că, în ce mă privește, n-aș vorbi de o bifurcare a istoriei, ci într-adevăr mai degrabă de o bifurcare multiplă, neîncetată, un fel de ramificare abundentă. Nu vorbesc de momentul în care rațiunea a devenit tehnică. În prezent, pentru a da un exemplu, sînt în curs de a studia problema tehnicilor de sine în antichitatea elenistică și romană, altfel spus, cum omul, viața umană, sinele au devenit obiecte

ale unui anumit număr de *tekhnai* care, în raționalitatea lor exigentă, erau perfect comparabile cu o tehnică de producere.

– *Dar fără a îngloba întreaga societate.*

– Iar ceea ce a făcut să se dezvolte o *tekhnê* a sinelui, tot ceea ce a permis dezvoltarea unei tehnologii a sinelui este un fenomen istoric perfect analizabil, cred, și perfect situabil, care nu constituie bifurcarea rațiunii. În această abundență de ramuri, de ramificări, de tăieturi, de cezuri, a fost un eveniment, un episod important, care a avut consecințe considerabile, dar care nu este un fenomen unic.

– *Dar, de vreme ce se consideră că fenomenul de autopervertire a rațiunii nu a fost unic, nu a avut loc o dată în istorie, într-un moment în care rațiunea ar fi pierdut ceva esențial, substanțial, cum ar trebui spus o dată cu Weber, ați spune că travaliul dumneavoastră vizează să reabiliteze o rațiune mai bogată, ar exista de exemplu, implicit, în demersul dumneavoastră. o altă idee a rațiunii, un alt proiect de raționalitate decît raționalitatea la care am ajuns astăzi?*

– Da, dar – și poate că tocmai aici, încă o dată, voi încerca să mă detașez de fenomenologie care era orizontul meu de plecare – nu cred să existe un fel de act fondator prin care rațiunea în esența sa ar fi fost descoperită sau instaurată și de la care cutare sau cutare eveniment ar fi putut-o deturna; cred de fapt că există o autocreare a rațiunii și de aceea ceea ce am încercat să analizez sînt forme de raționalitate: diferite instaurări, diferite creații, diferite modificări prin care raționalitățile se generează unele pe altele, se opun unele altora, se îndepărtează unele pe altele, fără a putea totuși stabili un moment în care rațiunea și-ar fi pierdut proiectul fundamental, nici măcar a stabili un moment în care am fi trecut de la raționalitate la iraționalitate. Sau, încă, pentru a vorbi foarte, foarte schematic, ceea ce am vrut să fac în anii șaizeci era să plec atît de la tema fenomenologică conform căreia au existat o fondare și un proiect esențial al rațiunii – de care ne-am fi îndepărtat printr-o uitare asupra căreia trebuie acum revenit – cît și de la tema marxistă sau lukácsiană: exista o raționalitate care era forma prin excelență a rațiunii înseși, dar un anumit număr de condiții sociale (capitalismul sau mai degrabă trecerea de la o formă de capitalism la o altă formă de capitalism) au introdus o criză în această raționalitate, adică o uitare a rațiunii și o cădere în iraționalism. Acestea sînt cele două mari modele, prezentate într-un mod foarte schematic și profund nepotrivit, în raport cu care am încercat să mă demarchez.

– Conform acestor modele, există fie o bifurcare unică, fie o uitare la un anumit moment dat, după confiscarea rațiunii de către o clasă. Aşadar, mişcarea de emancipare prin istorie ar consta nu numai în a lua înapoi ceea ce a fost confiscat pentru a-l confisca din nou, ci, dimpotrivă, în a restitui rațiunii adevărul său în întregime, în a-i da un statut de ştiință absolut universală. E limpede că nu există la dumneavoastră. – ați scris foarte clar acest lucru – proiectul unei ştiințe noi sau al unei ştiințe mai vaste.

– În nici un caz.

– Dar arătați că de fiecare dată cînd un tip de raționalitate se afirmă o face prin decupare, adică excluzînd sau demarcîndu-se, marcînd o frontieră între sine şi un altul. Există, în proiectul dumneavoastră. voința de a-l reabilita pe acest altul? Credeți, de pildă, că, ascultînd tăcerea nebunului, ar exista aici un limbaj care ar spune multe despre condițiile creării operelor?

– Da. Ceea ce m-a interesat plecînd, aşadar, de la acest cadru general pe care l-am evocat mai înainte, erau chiar formele de raționalitate pe care subiectul uman şi le aplica lui însuşi. În timp ce istoricii ştiinței, în Franța, se preocupau esențialmente de problema constituirii unui obiect ştiințific, întrebarea pe care mi-am pus-o era aceasta: cum se face că subiectul uman se dă sieşi ca un posibil obiect de cunoaştere, prin ce forme de raționalitate, în ce condiții istorice şi, în cele din urmă, cu ce preț? Întrebarea mea e asta: cu ce preț poate spune subiectul adevărul despre sine însuşi? cu ce preț poate spune subiectul adevărul despre sine însuşi, nebun fiind? Cu prețul constituirii nebunului drept celălalt absolut, şi plătind nu numai acest preț teoretic, ci şi un preț instituțional, şi chiar un preț economic aşa cum organizarea psihiatriei ne permite să-l determinăm. Ansamblu de lucruri complexe, etajate, în care aveți un joc instituțional, raporturi de clasă, conflicte profesionale, modalități de cunoaştere şi, în cele din urmă, o întreagă istorie şi a subiectului, şi a rațiunii care se găsesc aici angajate. Tocmai asta încerc să restitui. E un proiect de-a dreptul nebun poate, foarte complex, din care nu am putut face să e întrevadă decît cîteva momente, cîteva puncte particulare, cum ar fi problema a ceea ce este subiectul nebun: cum poate fi spus adevărul despre subiectul bolnav? Cum poate fi spus adevărul despre subiectul nebun? Erau primele mele două cărți. *Cuvintele şi lucrurile* se întreba: cu ce preț se poate problematiza şi analiza ceea ce este subiectul vorbitor, subiectul muncitor, subiectul viu? Pentru asta am încercat să analizez naşterea gramaticii, a gramaticii generale, a istoriei naturale şi a

economiei. Şi apoi am pus acelaşi gen de probleme referitor la criminal şi la sistemul punitiv: cum să fie spus adevărul despre sine însuşi putînd fi un subiect criminal? Şi e ceea ce voi face referitor la sexualitate mergînd mult mai departe: cum poate spune subiectul adevărul despre sine însuşi fiind subiectul plăcerii sexuale, şi cu ce preţ?

– Conform raportului dintre subiect şi ceea ce este el, de fiecare dată, prin constituirea unui limbaj sau constituirea unei cunoaşteri.

– E analiza raporturilor între formele de reflexivitate – raport de sine cu sine –, aşadar, relaţiile între aceste forme de reflexivitate şi discursul adevărului, formele de raţionalitate, efectele de cunoaştere.

– Dar nu e vorba în nici un caz – veţi vedea de ce pun această întrebare care priveşte foarte direct anumite lecturi ale curentului zis "nietzschean" francez, lecturi făcute în Germania – de a exhuma printr-o arheologie un arhaic care ar fi înaintea istoriei.

– Nu, nicidecum, nicidecum. Dacă foloseam acest cuvînt de arheologie, pe care acum nu-l mai folosesc, era pentru a spune că tipul de analiză pe care-l făceam era decalat, nu în timp, ci prin nivelul pe care se situa. Problema mea nu este să studiez istoria ideilor în evoluţia lor, ci mai degrabă să văd sub idei cum au putut apărea cutare sau cutare obiecte ca posibile obiecte de cunoaştere. De ce, de pildă, a devenit nebunia, la un moment dat, un obiect de cunoaştere corespunzător unui anumit tip de cunoaştere. Tocmai acest decalaj între ideile despre nebunie şi constituirea nebuniei ca obiect am vrut să-l marchez utilizînd cuvîntul "arheologie" mai degrabă decît "istorie".

– Am pus această întrebare pentru că, în prezent, există tendinţa, sub pretext că există recursuri la Nietzsche şi de partea noii drepte germane, să se amestece lucrurile şi să se considere că nietzscheismul francez, dacă există nietzscheism – mi se pare că aţi confirmat mai adineaori că Nietzsche jucase un rol determinant –, e de acelaşi sînge. Se asociază toate acestea pentru a recrea, în fond, fronturile unei teoretice lupte de clasă pe care cu greu o mai găsim astăzi.

– Cred, într-adevăr, că nu există un nietzscheism, că nu e nevoie să spunem că există un nietzscheism adevărat sau că al nostru e mai adevărat decît celelalte; dar cei care au găsit în Nietzsche, acum mai bine de douăzecişicinci de ani, un mijloc de a se deplasa în raport cu un orizont filosofic dominat de fenomenologie şi de marxism, aceia, mi se pare, nu au nimic de a face cu cei care se folosesc de

nietzscheism. În orice caz, dacă Deleuze a scris o carte superbă despre Nietzsche, în restul operei sale, prezența lui Nietzsche este desigur sensibilă, dar fără a exista nici o referință zgomotoasă și nici o voință de a ridica foarte sus stindardul nietzschean pentru anumite efecte de retorică sau anumite efecte politice. Ceea ce e uimitor e că, iată, cineva de talia lui Deleuze l-a luat pur și simplu în serios pe Nietzsche și l-a luat cu adevărat în serios. E tocmai ce am vrut să fac și eu: cum ne putem în mod serios folosi de Nietzsche? Am făcut cursuri despre Nietzsche dar am scris foarte puțin despre Nietzsche. Singurul omagiu puțin mai zgomotos pe care i l-am adus a fost să intitulez primul volum din *Istoria sexualității Voința de cunoaștere*.

– *Referitor la această voință de cunoaștere, cred că s-a văzut bine, în ceea ce ați spus, că era întotdeauna un raport sau o relație. Presupun că veți detesta aceste două cuvinte, raport și relație, purtînd marca hegelianismului; ar trebui spus poate "evaluare", așa cum spune Nietzsche, o manieră de a evalua adevărul și, în orice caz, o manieră pe care o are forța, care nu există ca arhaic sau ca un fond original sau originar, de a se actualiza, așadar un raport de forțe și poate, deja, un raport de putere în actul de constituire a oricărei cunoașteri?*

– Nu, nu aș putea spune asta, e prea complicat. Problema mea e raportul sinelui cu sine însuși și a rostirii adevărului. Raportul meu cu Nietzsche, ceea ce îi datorez lui Nietzsche, datorez mai mult textelor sale din perioada lui 1880, cînd problema adevărului și a voinței de adevăr erau centrale pentru el. Nu știu dacă știți că primul text scris de Sartre, pe cînd era un tînăr student, era un text nietzschean: *Legenda adevărului*, un mic text care a fost publicat pentru prima oară într-o revistă de liceeni către anii treizeci*. Și el plecase de la aceeași problemă. Și e curios că demersul său a mers de la istoria adevărului la fenomenologie, în vreme ce demersul acestei generații următoare căreia îi aparținem a fost să plece de la fenomenologie pentru a reveni la această problemă a istoriei adevărului.

– *Cred că sîntem pe cale să limpezim ceea ce înțelegeți prin voință de cunoaștere, această referință la Nietzsche. Mi se pare că admiteți de-a dreptul o anumită înrudire cu Deleuze, pînă la un*

---

* Sartre (J.-P.), La Légende de la vérité. Text scris în 1929, din care a apărut un fragment în ultimul număr al revistei Bifur, nº 8, iunie 1931, pp. 77-96. Reluat in Contat (M.) și Rybalka (M.), Les Écrits de Sartre, Paris, Gallimard, 1970, apendice II, pp. 531-545.

anumit punct. Ar merge oare această înrudire pînă la concepția dorinței deleuziene?

– Nu, tocmai că nu.

– *O să spun de ce pun această întrebare și poate anticipez deja răspunsul. Mi se pare că dorința deleuziană, care este o dorință productivă, devine exact acest tip de fond originar care începe să producă forme.*

– Nu vreau să iau nici o poziție, nici să spun ce a vrut Deleuze să spună. Oamenii spun ce vor să spună sau ce pot să spună. Din clipa în care o gîndire s-a constituit, s-a fixat și s-a identificat în interiorul unei tradiții culturale, e cu totul normal ca această tradiție culturală să o reia, să facă din ea ce vrea și să o facă să spună ceea ce nu a spus spunînd că nu e decît o altă formă a ceea ce a vrut ea să spună. Asta face parte din jocul cultural, dar raportul meu cu Deleuze nu poate fi, evident, acesta; nu voi spune așadar ce a vrut el să spună. Totuși, mi se pare că problema sa a fost, într-adevăr, cel puțin pentru vreme îndelungată, să pună această problemă a dorinței; și, pe cît se pare, în teoria dorinței se văd la el efectele relației sale cu Nietzsche, în vreme ce problema mea nu a încetat niciodată să fie adevărul, rostirea întru adevăr, *wahr-sagen* – ce înseamnă "a rosti adevărul" – și raportul între faptul de a rosti adevărul și formele de reflexivitate, reflexivitate a sinelui asupra sinelui.

– *Da. Dar mi se pare că Nietzsche nu distinge fundamental voința de cunoaștere de voința de putere.*

– Cred că există o deplasare destul de sensibilă în textele lui Nietzsche, între cele care sînt în mare dominate de problema voinței de cunoaștere și cele care sînt dominate de voința de putere. Dar nu vreau să intru în această dezbatere pentru un motiv foarte simplu. Pentru că sînt ceva ani de cînd nu l-am recitit pe Nietzsche.

– *Mi se părea destul de important să încercăm să clarificăm acest punct, tocmai din cauza acestui amestec ce caracterizează receptarea sa în străinătate, ca de altfel și în Franța.*

– Aș spune că, în orice caz, raportul meu cu Nietzsche nu a fost un raport istoric; nu e atît istoria însăși a gîndirii lui Nietzsche cea care mă interesează, cît acest gen de sfidare pe care am simțit-o în ziua, foarte îndepărtată, în care l-am citit pentru prima oară pe Nietzsche; cînd deschizi *Știința voioasă* sau *Aurora* atunci cînd ești format în vechea și marea tradiție universitară, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, și dai peste aceste texte puțin amuzante, ciudate și dezinvolte, îți spui: ei bine, nu voi face precum tovarășii mei, colegii sau profesorii mei,

să tratez asta peste picior. Care e maximumul de intensitate filosofică şi care sînt efectele filosofice actuale pe care le poţi trage din aceste texte? Iată care era pentru mine sfidarea lui Nietzsche.

– În receptarea actuală, mi se pare că există un al doilea amestec, postmodernitatea, de la care nu puţini se reclamă şi care joacă şi în Germania un anumit rol, de cînd Habermas a reluat acest termen pentru a-l critica, pentru a critica acest curent sub toate aspectele sale...

– Ce se numeşte postmodernitate? Nu sînt la curent.

– ...atît sociologia nord-americană (D. Bell) cît şi ceea ce se numeşte postmodernitatea în artă şi care ar cere o altă definiţie (o reîntoarcere, poate, la un anumit formalism); în fine, Habermas atribuie acest termen de postmodernitate curentului francez, tradiţiei, zice el în textul său despre postmodernitate, "care merge de la Bataille la Derrida trecînd prin Foucault". Subiect important în Germania, deoarece reflecţia asupra modernităţii există de mult, de la Max Weber. Ce ar însemna postmodernitatea pentru aspectul care ne preocupă aici în acest fenomen înglobînd cel puţin trei lucruri? Ar fi tocmai ideea, pe care o găsim la Lyotard, conform căreia modernitatea, raţiunea, ar fi fost o "mare povestire" de care ne-am fi eliberat în sfîrşit printr-un fel de trezire salvatoare; postmodernitatea ar fi o explozie a raţiunii, schizofrenia deleuziană; postmodernitatea, în orice caz, ar revela că raţiunea nu a fost în istorie decît o povestire printre altele, o mare povestire, desigur, însă o povestire printre altele, căreia am putea face să-i urmeze astăzi alte povestiri. Raţiunea ar fi fost o formă a voinţei de cunoaştere, în vocabularul dumneavoastră. Admiteţi că e vorba aici de un curent, vă situaţi în acest curent şi cum?

– Trebuie să spun că sînt foarte încurcat în a răspunde. Mai întîi, pentru că nu am înţeles niciodată prea bine care era sensul care se dădea în Franţa cuvîntului modernitate; la Baudelaire, da; dar mai apoi, mi se pare că sensul se pierde puţin. Nu ştiu care e sensul pe care-l dau germanii modernităţii. Ştiu că americanii au proiectat un fel de seminar în care ar fi Habermas şi în care aş fi şi eu. Şi ştiu că Habermas a propus ca temă modernitatea. Mă simt puţin încurcat, pentru că nu prea îmi e limpede ce vrea să spună asta, nici măcar – puţin contează cuvîntul, întotdeauna se poate găsi o etichetă arbitrară – care e tipul de probleme vizat prin acest cuvînt sau ce ar fi comun oamenilor numiţi postmoderni. Tot aşa cum înţeleg că în spatele a ceea ce s-a numit structuralism se găsea o anumită problemă care era

în mare aceea a subiectului şi a prefacerii subiectului, tot aşa nu înţeleg, la cei care sînt numiţi postmoderni sau poststructuralişti, care e tipul de probleme care le-ar fi comun.

– Evident, referirea sau opunerea la modernitate nu numai că e ambiguă, dar, în plus, îngustează modernitatea. Şi ea are cel puţin trei definiţii: o definiţie de istoric, definiţia lui Weber, definiţia lui Adorno şi cea a lui Baudelaire al lui Benjamin la care făceaţi aluzie. Există, aşadar, cel puţin trei referinţe. În aceea pe care Habermas pare să o privilegieze, împotriva lui Adorno însuşi, se găseşte încă tradiţia raţiunii, adică definiţia weberiană a modernităţii. În raport cu aceasta, el vede în postmodernitate prăbuşirea raţiunii, explozia sa, şi se vede îndreptăţit să spună că una dintre formele postmodernităţii, cea care ar fi în relaţie cu definiţia weberiană a modernităţii, ar fi acest curent care consideră că raţiunea este în fond o formă a voinţei de cunoaştere, una printre altele, că raţiunea e o mare povestire, dar o povestire printre altele...*

– Asta nu poate fi problema mea, în măsura în care eu nu admit nicidecum identificarea raţiunii cu ansamblul formelor de raţionalitate care au putut fi la un moment dat, în epoca noastră şi foarte recent

ale gîndirii moderne, în orice caz ale gîndirii post-hegeliene: analiza momentului prezent ca fiind, în istorie, tocmai cel al rupturii, sau cel al culturii, sau cel al desăvîrşirii sau cel al aurorei care revine. Solemnitatea cu care orice persoană care ţine un discurs filosofic reflectă propriul său moment îmi pare un stigmat. O spun cu atît mai mult cu cît mi s-a întîmplat să fac asta; o spun cu atît mai mult cu cît, la cineva precum Nietzsche, se găseşte asta, fără încetare, sau cel puţin într-un mod destul de insistent. Cred că trebuie să avem modestia de a ne spune că, pe de o parte, momentul în care trăim nu este acest moment unic, fundamental sau iruptiv al istoriei plecînd de la care totul se împlineşte şi totul reîncepe; trebuie să avem modestia să ne spunem în acelaşi timp că – fără această solemnitate chiar, momentul în care trăim e foarte interesant, şi cere să fie analizat, şi cere să fie descompus, şi că într-adevăr trebuie să ne punem întrebarea: ce înseamnă astăzi? Mă întreb dacă nu am putea caracteriza unul din marile roluri ale gîndiri filosofice, pornind tocmai de la întrebarea kantiană *"Was ist Aufklärung?"*, zicînd că sarcina filosofiei e să spună ce înseamnă astăzi şi ce înseamnă "noi astăzi". Dar fără a ne da uşurinţa puţin dramatică şi teatrală de a afirma că acest moment în care ne aflăm este, în puterea nopţii, acela al pierderii celei mai mari, sau, în zori, acela în care triumfă soarele etc. Nu, e o zi ca toate celelalte sau mai degrabă e o zi care nu e niciodată în întregime ca şi celelalte.

– Acest fapt pune o mulţime de probleme, în orice caz cele pe care le-aţi pus dumneavoastră. înşivă: ce înseamnă astăzi? Se lasă oare această epocă, totuşi şi în ciuda a toate, caracterizată printr-o fărîmiţare mai mare decît în alte epoci, printr-o "deteritorializare", o schizofrenie? Fără a fi nevoie ca dumneavoastră să luaţi poziţie asupra acestor termeni.

– Ceea ce aş vrea să spun referitor la această funcţiune a diagnosticului asupra a ceea ce înseamnă astăzi e că ea nu constă în a caracteriza pur şi simplu ce sîntem noi ci, urmînd liniile de fragilitate de astăzi, în a ajunge să sesizăm prin ce căi ceea ce este şi cum este ar putea să nu mai fie ceea ce este. Şi tocmai în acest sens descrierea trebuie întotdeauna făcută conform acestui gen de fractură virtuală, care deschide un spaţiu de libertate, înţeles ca spaţiu de libertate concretă, adică de transformare posibilă.

– Aici, pe locul acestei fisuri, să se situeze oare munca intelectualului, o muncă evident practică?

– Cred că da. Şi aş spune că munca intelectualului constă într-un sens în a spune ce este făcînd să apară ca putînd să nu fie, sau putînd să nu fie aşa cum este. Şi de aceea această desemnare şi această descriere a realului nu au niciodată valoare de prescripţie sub forma “pentru că asta e, asta va fi”; tot de aceea mi se pare că recursul la istorie – unul dintre marile fapte în gîndirea filosofică în Franţa cel puţin de vreo douăzeci de ani – îşi capătă sensul în măsura în care istoria are ca funcţiune să arate că, iată, ceea ce este nu a fost dintotdeauna, altfel spus, că lucrurile care ne dau impresia că sînt cele mai evidente s-au format întotdeauna la confluenţa întîlnirilor, a întîmplărilor, de-a lungul unei istorii fragile, precare. Se poate foarte bine face istoria a ceea ce raţiunea resimte ca propria sa necesitate, sau mai degrabă a ceea ce diferitele forme de raţionalitate consacră ca fiindu-le necesar, şi pot fi găsite reţelele de contingenţe de unde s-au născut toate acestea; ceea ce nu vrea să spună totuşi că aceste forme de raţionalitate erau iraţionale; asta vrea să spună că ele să întemeiază pe un soclu de practică umană şi de istorie umană, şi deoarece aceste lucruri au fost făcute, ele pot fi, cu condiţia să ştim cum au fost făcute, desfăcute.

– Această muncă asupra fracturilor, deopotrivă descriptivă şi practică, e o muncă pe teren.

– Poate o muncă pe teren şi o muncă, poate, care plecînd de la probleme puse pe teren, se poate întoarce departe în analiza istorică.

– Munca pe locul fracturilor, munca pe teren, asta e ceea ce numiţi microfizica puterii sau analitica puterii?

– Cam asta. Mi s-a părut că aceste forme de raţionalitate, acelea care sînt puse în practică în procesul de dominare, ar merita să fie analizate pentru ele însele, o dată ce s-a înţeles că aceste forme de raţionalitate nu sînt străine de alte forme de putere puse în practică, de exemplu, în cunoaştere sau în tehnică. Există, dimpotrivă, un schimb, transmiteri, transferuri, interferenţe, dar aş vrea să subliniez că nu mi se pare cu putinţă să desemnăm o singură şi unică formă de raţionalitate în aceste trei domenii, să găsim aceleaşi tipuri, ci tipuri deplasate, şi că există în acelaşi timp o interconexiune strînsă şi multiplă, dar nu izomorfism.

– În orice epocă sau într-una anume?

– Nu există o lege generală care să spună care sînt tipurile de raporturi între raţionalităţi şi procedurile de dominare care sînt puse în practică.

– Am pus această întrebare pentru că tot revine o schemă într-un anumit număr de critici care vă sînt aduse, în speță că ați vorbi într-un moment precis, și că ați reflecta (e de exemplu critica lui Baudrillard) într-un moment în care puterea a devenit "ireperabilă prin diseminare"; în fond, abordarea microfizică ar reflecta tocmai această diseminare de nereperat, această multiplicitate necesară. În acelaşi mod, un german pe nume Alexander Schubert, dintr-un alt punct de vedere, spune că dumneavoastră vorbiți într-un moment în care capitalismul a dizolvat în aşa fel subiectul încît e posibil să se admită că subiectul nu a fost niciodată decît o multiplicitate de poziții**.*

– Aş prefera să revin în cîteva momente la această chestiune, deoarece începusem să spun două-trei lucruri. Primul e că, studiind raționalitatea dominațiilor, încerc să stabilesc interconexiuni care nu sînt izomorfisme. În al doilea rînd, cînd vorbesc de aceste relații de putere, de formele de raționalitate care le pot regla sau impune, nu o fac referindu-mă la o Putere (cu P mare) care ar domina ansamblul corpului social şi care i-ar impune raționalitatea sa. De fapt, sînt relații de putere care sînt multiple şi care au diferite forme, care pot funcționa în relațiile de familie, în interiorul unei instituții, într-o administrație, între o clasă dominantă şi o clasă dominată, relații de putere care au forme specifice de raționalitate, forme care le sînt comune. E un cîmp de analiză, nu e nicidecum referința la o instanță unică. În al treilea rînd, dacă studiez aceste relații de putere, nu fac cîtuşi de puțin teoria puterii, ci, în măsura în care problema mea e de a şti cum sînt legate între ele reflexivitatea subiectului şi discursul adevărului, dacă întrebarea mea e: "Cum poate spune subiectul adevărul despre el însuşi?", nu mi se pare că relațiile de putere sînt unul dintre elementele determinante ale acestui raport pe care încerc să-l analizez. E evident, de pildă, pentru primul caz pe care l-am studiat, acela al nebuniei. Subiectul a putut întreprinde să spună adevărul asupra nebuniei sale prezentate sub speciile celuilalt tocmai printr-un anumit mod de dominare exersată de unii asupra anumitor altora. Eu nu sînt aşadar nicidecum un teoretician al puterii. La limită, aş spune că puterea nu mă interesează ca problemă autonomă, şi dacă m-am găsit îndemnat să vorbesc în mai multe rînduri despre această

* Baudrillard (J.), Oublier Foucault, Paris, Galilée, 1977.
** Schubert (A.), Die Decodierung des Menschen, Frankfurt, Focus Verlag, 1981.

problemă a puterii, e în măsura în care analiza politică, făcută asupra fenomenelor puterii, nu mi se părea că poate da seama de aceste fenomene mai fine şi mai detaliate pe care vreau să le evoc cînd pun problema spunerii adevărului despre sine însuşi. Dacă spun adevărul despre mine însumi aşa cum o fac, e pentru că, în parte, eu mă constitui ca subiect printr-un anumit număr de relaţii de putere care sînt exercitate asupra mea şi pe care le exercit asupra altora. Asta pentru a situa ce e pentru mine problema puterii. Pentru a reveni la problema pe care o evocaţi mai adineaori, mărturisesc că nu prea văd unde e obiecţia. Eu nu fac o teorie a puterii. Eu fac istoria, la un moment dat, a modului în care s-au stabilit reflexivitatea de sine asupra sieşi şi rostirea întru adevăr care e legată de ea. Cînd vorbesc de instituţiile de întemniţare în secolul al XVIII-lea, vorbesc de relaţiile de putere aşa cum există ele în acel moment. Nu sesizez, aşadar, chiar deloc obiecţia, doar dacă nu mi se conferă un proiect care e în întregime diferit de al meu şi care ar fi ori de a face o teorie generală a puterii, ori, încă, de a face analiza puterii aşa cum este ea acum. Nici vorbă ! Iau psihiatria, într-adevăr, aşa cum e acum. Văd apărînd în ea un anumit număr de probleme, în însăşi funcţionarea instituţiei, care mi se par că trimit la o istorie, la o istorie relativ îndepărtată; ea datează deja de mai multe secole. Eu încerc să fac istorie sau arheologie; dacă vreţi, a modului în care s-a întreprins să se spună adevărul despre nebunie în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, şi mi-ar plăcea să o fac aşa cum exista ea la acea vreme. Referitor la criminali, de exemplu, şi la sistemul de pedepse care caracterizează sistemul nostru penal şi care a fost stabilit în secolul al XVIII-lea, am descris nu toate puterile care se exercitau în secolul al XVIII-lea, ci am căutat într-un anumit număr de instituţii care existau în secolul al XVIII-lea şi care au putut servi de model care erau formele de putere care se exersau şi cum au putut funcţiona. Atunci nu găsesc nici o pertinenţă în faptul de a spune că puterea nu mai e la fel acum.

– Încă două întrebări puţin cam descusute, dar care mi se par totuşi importante. Putem începe, poate, cu statutul intelectualului. Am definit în mare cum vă concepeţi travaliul, chiar practica sa, dacă trebuie să aibă una. Aţi fi dispus să vorbim aici de situaţia filosofică în Franţa, foarte global, de exemplu plecînd de la următoarea temă: intelectualul nu mai are ca funcţiune nici să opună statului o raţiune universală, nici să-i furnizeze legitimarea. Ar exista oare un raport cu situaţia destul de ciudată şi neliniştitoare, la care asistăm astăzi: un fel de consens, dar foarte tacit, al intelectualilor faţă de stînga, şi în

acelaşi timp o tăcere completă a gîndirii de stînga, despre care am fi ispitiţi să spunem că, iată, constrînge o putere de stînga să recurgă la teme de legitimare foarte arhaice: să ne gîndim numai la congresul de la Valence al Partidului Socialist cu revărsările sale verbale, lupta de clasă...*

– ...cuvîntul preşedintelui Adunării naţionale, data trecută, spunînd că trebuie înlocuit modelul cultural burghez, egoist şi individualist, cu un nou model cultural de solidaritate şi de sacrificiu. Nu eram prea mare la vremea cînd mareşalul Pétain a luat puterea în Franţa, dar am recunoscut anul ăsta în gura acestui socialist ceea ce mi-a legănat copilăria.

– Da. Asistăm în fond la acest spectacol destul de surprinzător al unei puteri care, lipsită de logistica sa intelectuală, recurge la teme de legitimare destul de desuete. Cît despre această logistică intelectuală, în momentul în care stînga ajunge la putere, se pare că nu mai e nimic de spus stîngii.

– E o întrebare foarte bună. În primul rînd aş aminti că: dacă stînga există în Franţa – şi zic "stînga" într-un sens foarte general, adică dacă există oameni care se simt de stînga, dacă există oameni care votează cu stînga, dacă aşadar poate exista un mare partid de stînga – ceea ce a devenit Partidul Socialist – cred că e în mare parte datorită existenţei unei gîndiri de stînga, a unei reflecţii de stînga, a unei analize, a unei multiplicităţi de analize care au fost făcute la stînga, opţiuni politice care au fost făcute pentru stînga din 1960 încoace cel puţin, şi care au fost făcute în afara partidelor. Totuşi nu graţie Partidului Comunist, graţie vechii SFIO – care nu s-a stins înainte de 1972, i-a trebuit mult să se stingă – există o stînga vie în Franţa; e pentru că de-a lungul războiului din Algeria, de pildă, într-un întreg sector al vieţii intelectuale, de asemenea,, în sectoare care acoperă problemele vieţii cotidiene, în sectoare precum cele ale analizei economice şi sociale a existat o gîndire de stînga extraordinar de vie şi care nu s-a stins, dimpotrivă, chiar în momentul în care partidele de stînga se descalificau din diferite motive.

– Nu, în acel moment, nu.

– Şi putem spune că dacă, timp de cincisprezece ani – primii cincisprezece ani ai gaullismului şi ai regimului pe care l-am cunoscut pe urmă –, stînga a subzistat, era datorită întreg acestui travaliu. În al

* În 1981.

doilea rînd, trebuie notat că Partidul socialist a întîlnit ecoul pe care l-a avut în mare parte pentru că a fost îndeajuns de permeabil la aceste noi atitudini, la aceste noi probleme, la aceste noi întrebări. A fost permeabil la probleme puse privitor la viața cotidiană, la viața sexuală, la viața cuplurilor, la viața femeilor, a fost sensibil la probleme privind autogestionarea, de exemplu, toate teme ale gîndirii de stînga, ale unei gîndiri de stînga non încrustate în partide și non tradiționale în raport cu marxismul. Noi probleme, o nouă gîndire, asta a fost capitalul. Cred că într-o zi, cînd vom privi acest episod din istoria Franței, vom vedea în el țîșnirea unei noi gîndiri de stînga, care, sub forme multiple și fără unitate – poate unul din aspectele sale pozitive –, a schimbat complet orizontul în care se situează mișcările de stînga actuale. Am putea crede că această formă de cultură de stînga ar fi întru totul alergică la organizarea unui partid și nu și-ar putea găsi veritabila expresie decît în grupuscule sau în individualități. Și s-a dovedit că nu e așa; în cele din urmă a existat – o spuneam mai adineaori – un fel de simbioză care a făcut ca noul Partid socialist să fie destul de impregnat de aceste idei. A existat, în orice caz – lucru îndeajuns de interesant și de atrăgător pentru a-l nota –, un anumit număr de intelectuali, nu prea numeros, ce-i drept, care s-au învecinat cu Partidul socialist. De bună seamă, Partidul socialist a fost adus la putere datorită tacticilor politice, strategiilor politice foarte abile – și nu o spun peiorativ; dar, încă o dată, , a cucerit puterea tocmai absorbind un anumit număr de forme din această cultură de stînga, și e sigur că, de la congresul de la Metz* deja, apoi *a fortiori* la congresul de la Valence – în care au putut fi auzite lucruri precum cele pe care le-am amintit mai înainte –, e sigur că această gîndire de stînga e puțin pe gînduri.

– Mai este ea însăși?

– Nu știu. Trebuie ținut seama de lucruri foarte complexe. Trebuie să vedem, bunăoară, că în Partidul socialist, una dintre vetrele în care această nouă gîndire de stînga a fost cel mai activă, era în jurul unuia ca Rocard. Punerea sub obroc a lui Rocard, a grupului său și a curentului său în Partidul socialist a făcut mult. Situația e foarte complexă. Dar cred că discursurile puțin cam de lemn ținute în prezent de mulți dintre leaderii Partidului socialist trădează ceea ce a fost speranța unei mari părți a acestei gîndiri de stînga, și fac să tacă, într-un fel destul de autoritar, curente care există chiar în interiorul

* În 1979.

Partidului socialist. E sigur că, în fața acestui fenomen, intelectualii tac puțin. Spun puțin, deoarece e o greșeală de jurnalist să spui că intelectualii tac. Eu știu nu unul care a reacționat, și-a dat părerea cu privire la cutare sau cutare măsură, la cutare sau cutare hotărîre, la cutare sau cutare problemă. Și cred că, dacă am face bilanțul exact al intervențiilor intelectualilor în decursul acestor ultime luni, ele nu ar fi neîndoielnic mai puțin numeroase decît altădată. În orice caz, eu, personal, nu scrisesem niciodată atîtea articole în jurnale ca de cînd se zice că tac. În sfîrșit, puțin contează persoana mea. E adevărat că aceste reacții sînt reacții care nu sînt de ordinul alegerii fundamental afirmate; sînt intervenții nuanțate, ezitante, puțin pe gînduri, șovăitoare, puțin încurajatoare, dar care corespund stării actuale a situației, și, mai degrabă decît să ne plîngem de tăcerea intelectualilor, trebuie mai mult recunoscută rezerva lor reflectată în fața unui eveniment recent și un proces despre care încă nu știu prea bine cum se va răsfrînge.

– Așadar, nici vorbă de raport necesar între această situație politică, acest tip de discurs care e ținut și teza care s-a răspîndit care s-a răspîndit mult totuși: rațiunea înseamnă putere, deci, să nu mai împuternicim nici rațiunea și nici puterea?

– Nu, nu. Înțelegeți că asta face parte din destinul tuturor problemelor puse, să se degradeze în slogan. Nimeni nu a zis: "Rațiunea înseamnă putere"; cred că nimeni nu a spus: cunoașterea e o putere.

– Asta s-a spus.

– S-a spus, dar, mă înțelegeți, cînd citesc – și știu bine că mi se atribuie – teza: "cunoașterea înseamnă putere" sau "puterea înseamnă cunoaștere", puțin contează, izbucnesc în rîs, deoarece problema mea e exact de a le studia raporturile; dacă ar fi două lucruri identice, nu ar mai fi trebuit să le studiez raporturile și m-aș fi obosit mult mai puțin. Chiar și numai faptul că pun problema raporturilor lor dovedește că nu le identific.

– Ultima întrebare. Marxismul s-ar purta destul de rău astăzi, pentru că s-ar fi sprijinit pe izvoarele Luminilor; e totuși o temă care a dominat gîndirea, că vrem sau nu, în anii '70, fie și numai pentru că un anumit număr de indivizi, intelectuali, care și-au zis noii filosofi au vulgarizat această temă. Așadar, marxismul s-ar purta destul de rău.

– Nu știu dacă se poartă rău sau bine. Mă opresc, dacă vreți, la formula: e o idee care a dominat gîndirea sau filosofia. Cred că aveți întru totul dreptate să puneți problema, să o puneți astfel. Eu aș spune, aș fi tentat să spun – și era să vă opresc în acel moment – că asta nu a dominat gîndirea, ci periferiile gîndirii. Dar ar fi facil, inutil polemic,

şi nu într-adevăr exact. Cred că trebuie ţinut cont, în Franţa, de o situaţie care e cam asta: existau în Franţa, pînă spre anii '50, două circuite de gîndire, care erau practic, dacă nu străine unul de celălalt, cel puţin independente unul de celălalt: pe de o parte, ceea ce aş numi un circuit universitar sau un circuit academic, un circuit al gîndirii savante, şi apoi, pe de altă parte, circuitul unei gîndiri deschise sau al gîndirii curente; cînd spun "curentă" nu vreau deloc să spun neapărat de joasă calitate. Dar o carte universitară, o teză, un curs erau lucruri care rămîneau în casele de editură universitare, la dispoziţia cititorilor universitari şi neavînd nici un fel de influenţă decît asupra universităţilor. A existat cazul particular al lui Bergson, o excepţie. Începînd de după război – şi aici, fără îndoială, existenţialismul a jucat un rol –, s-au văzut gîndiri care erau de origine, de înrădăcinare profund universitară – căci, la urma urmei, înrădăcinarea lui Sartre e Husserl şi Heidegger, care nu erau dansatoare publice – adresîndu-se unui public mult mai larg decît publicul universitar. Or, acest fenomen, chiar dacă nu se mai găseşte în Franţa cineva de mărimea lui Sartre pentru a-l purta, acest fenomen s-a democratizat. Doar Sartre şi Merleau-Ponty puteau să o facă, şi apoi a ajuns oarecum la îndemîna oricui, dintr-un anumit număr de motive, printre care a fost în primul rînd dislocarea Universităţii, înmulţirea numărului studenţilor, al profesorilor, care constituiau în cele din urmă un fel de masă socială, dislocarea structurilor interne şi o lărgire a publicului universitar, difuzarea astfel – care e departe de a fi un fenomen negativ – a culturii. Nivelul cultural aş populaţiei s-a ridicat considerabil totuşi şi, orice s-ar spune, televiziunea joacă un mare rol: oamenii învaţă că există o nouă istorie, etc. Să adăugăm la asta toate fenomenele politice, ale grupurilor, ale mişcărilor care erau în derulare, în interiorul şi în exteriorul universităţii. Toate acestea au dat muncii universitare un ecou care depăşea de departe instituţia universitară sau chiar grupul de intelectuali specializaţi, profesionişti. Se constată în prezent un fenomen caracteristic în Franţa: aproape că nu mai avem reviste specializate în filosofie sau ele sînt cam egale cu zero. Cînd vrei să scrii ceva, unde să scrii, poţi să scrii? În cele din urmă, nu poţi reuşi să strecori ceva decît în săptămînalele de mare difuzare sau revistele de interes general. E un fenomen foarte important. Atunci se întîmplă, ceea ce e fatal în situaţii similare, că un discurs puţin mai elaborat, în loc să fie continuat printr-o lucrare suplimentară, care reluîndu-l şi criticîndu-l, să-l perfecţioneze, să-l facă mai dificil, să-l rafineze, dimpotrivă, îşi vede receptarea scăzînd; şi treptat-treptat, din

carte articol, din articol hîrtie pentru jurnale, din jurnale la televiziune, se ajunge la a rezuma o carte, o lucrare, o problemă printr-un slogan. Responsabilitatea acestei treceri a problemei filosofice în slogan, a acestei transformări a problemei marxismului devenind "marxismul e terminat", nu trebuie atribuită cutăruia sau cutăruia, ci percepem toboganul pe care gîndirea filosofică, sau problema filosofică, se transformă astfel în materie de consum curent; pe cînd, altădată, existau două curente, şi cînd circuitul instituţional, care avea neajunsurile sale – închiderea, dogmatismul, academismul –, dacă nu evita toate pierderile, suferea totuşi o distrugere mai puţin gravă; tendinţa către entropie era mai mică, în vreme ce, acum, entropia se desăvîrşeşte cu o uimitoare rapiditate. Am văzut, din proprie experienţă, accelerarea acestui fenomen de entropie, într-un sens detestabil pentru gîndirea filosofică, dar trebuie ,de asemenea, să ne spunem că asta îi responsabilizează încă şi mai mult pe cei care scriu.

– Eram tentat pentru o clipă să spun, pentru a conchide, dar sub formă de întrebare şi fără a voi să înlocuiesc un slogan cu un altul: marxismul nu ar fi terminat, atunci? În sensul în care spuneţi, în Arheologia cunoaşterii, *că un "Marx nefalsificat ar ajuta la formularea unei teorii generale a discontinuităţii, a seriilor, a limitelor, a unităţilor, a ordinilor specifice, a autonomiilor şi a dependenţelor diferenţiate".*

– Da. Nu vreau să anticipez care va fi forma de cultură care va veni. Vedeţi că totul e prezent cel puţin ca obiect virtual în interiorul unei culturi date; cel puţin, tot ceea ce a figurat deja o dată. Problema obiectelor care nu au figurat niciodată în cultură este o altă problemă. Dar face parte din funcţionarea memoriei şi a culturii să poată reactualiza oricare dintre obiectele care au figurat o dată; repetarea e întotdeauna posibilă, repetarea cu aplicare, transformare. Dumnezeu ştie dacă Nietzsche putea în 1945 să apară ca definitiv descalificat... E sigur că Marx, chiar dacă admitem că Marx va dispărea acum, va reapărea într-o zi. Ceea ce doresc eu – şi tocmai în asta mi-am schimbat formularea în raport cu cea pe care o citaţi –, nu e atît defalsificarea, restituirea unui adevărat Marx, ci cu siguranţă, uşurarea, eliberarea lui Marx în raport cu dogmatica partid care deopotrivă l-a închis, vehiculat şi fluturat în vînt atît de îndelung. Frazei "Marx a murit", îi putem da un sens conjunctural, putem spune că e relativ, dar să spunem că Marx va dispărea aşa...

– Dar voia această referinţă în Arheologia cunoaşterii *să spună că, într-un anumit fel, Marx opera în metodologia dumneavoastră?*

– Da, absolut. Ştiţi, dat fiind că la data la care scriam aceste cărţi era de bon ton, pentru a fi bine văzut în stînga instituţională să-l citezi pe Marx în josul paginii, dar m-am ferit să o fac. Aş putea regăsi – ceea ce nu are nici un fel de interes – multe pasaje pe care le-am scris referindu-mă la Marx, şi dacă Marx nu ar fi fost acest autor, funcţionînd astfel în cultura franceză şi cu o astfel de supraîncărcătură politică, l-aş fi citat în josul paginii. Nu am făcut-o, pentru a mă amuza şi pentru a-i prinde în capcană pe cei care, printre marxişti, m-au ţintuit exact de aceste fraze. Asta făcea parte din joc.

POLITICĂ

CRIME ŞI PEDEPSE ÎN U.R.S.S. ŞI ÎN ALTE PĂRŢI

– Foişoare, sîrmă ghimpată, cîini poliţişti, deţinuţi transportaţi în camioane ca nişte animale; telespectatorii francezi au regăsit acum o lună aceste imagini, vai, clasice; ale universului concentraţionar, în primul document filmat ajuns în Occident despre un lagăr de detenţie în U.R.S.S.

Sovieticii au contestat la început autenticitatea documentului. Apoi au recunoscut existenţa acestui lagăr, dar au afirmat, pentru a o justifica, că doar deţinuţii de drept comun erau închişi acolo. Şi trebuie spus că s-au găsit mulţi în Franţa ce şi-au zis: "A, da! Dacă nu e vorba decît de 'cei de drept comun'..." Ce-aţi gîndit despre aceste imagini şi despre aceste reacţii?

– Sovieticii au spus mai întîi aşa, ceea ce m-a uimit foarte tare: "Nimic scandalos în acest lagăr: dovadă că se găseşte în mijlocul unui oraş; oricine îl poate vedea". Ca şi cum faptul că un lagăr de concentrare e aşezat într-un mare oraş – în ocurenţă, Riga –, fără a fi nevoie să fie ascuns, cum făceau uneori germanii, ar fi o scuză! Ca şi cum această impudoare de a nu ascunde ce se face acolo unde se face ar autoriza să se pretindă peste tot tăcerea şi să fie impusă celorlalţi: cinismul funcţionînd drept cenzură; e raţionamentul lui Cyrano: pentru că am un nas enorm împlîntat în mijlocul obrazului, nu aveţi dreptul să vorbiţi despre el. Ca şi cum n-ar trebui recunoscut, în această prezenţă a unui lagăr într-un oraş, blazonul unei puteri care se exercită acolo fără ruşine, la fel ca la noi primăriile, palatele de justiţie sau puşcăriile. Înainte să se ştie dacă deţinuţii de acolo sînt "politici", instalarea lagărului în acest loc atît de vizibil şi teroarea pe care o degajă sînt, în ele însele, politice. Sîrma ghimpată care prelungeşte zidurile caselor, fasciculele de lumină care se încrucişează şi pasul

santinelelor în noapte, acestea sînt un fapt politic. Şi e o politică.

Al doilea lucru care m-a uimit, argumentul pe care-l citaţi: “Oricum, oamenii aceia sînt condamnaţi de drept comun”. Or, adjunctul ministrului sovietic al justiţiei a precizat că în U.R.S.S. noţiunea de deţinut politic nici măcar nu există. Nu sînt condamnabili decît aceia care urmăresc să slăbească regimul social şi statul prin înaltă trădare, spionaj, terorism, dezinformare, propagandă calomniatoare. În mare, el dădea pentru delictul de drept comun definiţia dată pretutindeni altundeva pentru delictul politic.

E, deopotrivă, logic şi straniu. Într-adevăr, în regimul sovietic – că e vorba de o “dictatură a proletariatului” sau de “statul întregului popor”, întrebaţi-l pe Marchais* –, distincţia între “politic” şi “drept comun” trebuie ştearsă, e adevărat. Dar asta în favoarea politicului, mi se pare. Orice atingere adusă legalităţii, un furt, cea mai mică escrocherie e o atingere adusă nu intereselor private, ci întregii societăţi, proprietăţii poporului, producţiei socialiste, corpului politic. I-aş înţelege pe sovietici dacă ar spune: “Nu se mai găseşte la noi nici un deţinut de drept comun, deoarece nu mai există nici un delict care să nu fie politic. Dreptul, din comun cum era, a devenit în întregime politic”. Ministrului sovietic trebuie mai întîi să i se răspundă: “Sînteţi un mincinos; ştiţi bine că aveţi deţinuţi politici”. Şi să se adauge de îndată: “Iar, pe de altă parte, cum de aveţi încă, după şaizeci de ani de socialism, o penalitate de drept comun?”

Numai că a elabora politic penalitatea ar implica să ne lipsim de desconsiderarea faţă de “cei de drept comun”, unul din factorii de adeziune generală la sistemul penal.

Şi, mai ales, asta ar presupune ca reacţia la delict să fie tot atît de politică precum calificarea care îi este dată. Dar, de fapt, foişoarele, cîinii, lungile barăci gri nu sînt “politice” decît pentru că se găsesc pe vecie pe stemele lui Hitler şi Stalin, şi pentru că le serveau acestora în a scăpa de duşmanii lor. Totuşi, ca tehnici de pedepsire (închisoare, privaţiuni, muncă silnică, violenţe, umilinţe), ele sînt apropiate de vechiul aparat penitenciar inventat în secolul al XVIII-lea. Uniunea Sovietică pedepseşte după metoda ordinii “burgheze”, vreau să spun a ordinii de acum două secole. Şi, departe de a le transforma, le-a urmat cea mai puternică linie de forţă, le-a agravat şi le-a adus la răul maxim. Ceea ce a frapat telespectatorii, în seara aceea, e că au crezut

* Al XXII-lea Congres al P.C.F., din 4 pînă în 8 februarie 1977, va abandona noţiunea de dictatură a proletariatului, pe vremea cînd Georges Marchais era secretar general.

că văd trecînd pe sub bîte, între cîini şi mitraliere, printre sărmanele fantome reînviate de la Dachau, lanţul imemorial de ocnaşi: spectacolul fără loc şi fără dată prin care, de două secole încoace, puterile fabrică neîncetat groaza.

– Dar nu rezidă oare explicaţia acestor paradoxuri în faptul că U.R.S.S.-ul pretinde a fi socialist fără a fi cîtuşi de puţin în realitate? De aici decurge, în mod necesar, ipocrizia conducătorilor sovietici şi incoerenţa justificărilor oficiale. De la o vreme, a devenit evident, mi se pare, că dacă această societate nu găseşte mijloacele de "autocorecţie", pe care am crezut că le întrevedem în momentul Congresului al XX-lea al Partidului Comunist al U.R.S.S., e pentru că tarele sale sînt structurale, rezidă în modul de producţie şi nu numai la nivelul unei conduceri politice mai mult sau mai puţin birocratizate.

– E, fără îndoială, adevărat că sovieticii, dacă au modificat regimul proprietăţii şi rolul statului în controlul producţiei, au transferat la ei pur şi simplu tehnicile de gestiune şi de putere puse la punct în Europa capitalistă a secolului al XIX-lea. Tipurile de moralitate, formele de estetică, metodele disciplinare, tot ceea ce funcţiona efectiv în societatea burgheză deja înspre 1850 a trecut în bloc în regimul sovietic. Cred că sistemul de întemniţare a fost inventat ca sistem penal generalizat în decursul secolului al XVIII-lea şi pus în funcţiune în secolul al XIX-lea în legătură cu dezvoltarea societăţilor capitaliste şi cu statul corespunzător acestor societăţi. Închisoarea nu e, de altfel, decît una dintre tehnicile de putere care au fost necesare pentru a asigura dezvoltarea şi controlul forţelor productive. Disciplina de atelier, disciplina militară, disciplina şcolară, toate disciplinele de existenţă în general au fost invenţii tehnice ale acestei epoci. Însă orice tehnică poate fi transferată. Sovieticii au întrebuinţat taylorismul şi alte metode de gestiune experimentate în Occident. Tot aşa au adoptat şi tehnicile noastre disciplinare adăugînd arsenalului pe care-l puseserăm la punct o nouă armă, disciplina de partid.

–Mi se pare că cetăţenii sovietici au şi mai mari dificultăţi decît occidentalii în a înţelege semnificaţia politică a tuturor acestor mecanisme. Văd dovada acestui lucru îndeosebi în faptul că găsim, din păcate, la oponenţii regimului, o mare reţinere, multe prejudecăţi faţă de deţinuţii de drept comun. Descrierea pe care o face Soljeniţîn deţinuţilor de drept comun îţi dă fiori. Îi înfăţişează ca pe nişte suboameni care nu ştiu nici măcar să se exprime într-o limbă

oarecare. În cel mai bun caz, putem spune că nu le arată nici un fel de compasiune.

– E cert că ostilitatea manifestată față de deținuții de drept comun de către cei care se consideră, în U.R.S.S., deținuți politici, poate părea șocantă pentru cei care cred că la baza delincvenței se află mizeria, revolta, refuzul exploatărilor și aservirilor. Dar lucrurile trebuie văzute în relativitatea lor tactică. Trebuie ținut cont de faptul că populația celor de drept comun, în Uniunea sovietică, la fel ca în Franța și în alte părți, e foarte puternic controlată, infiltrată, manipulată de puterea însăși. "Revoltații" sînt tot atît de minoritari și "supușii" tot atît de majoritari printre delincvenți ca și printre non-delincvenți. Credeți că s-ar fi menținut atît de mult timp, conservînd închisorile, un sistem de pedepsire care are ca efect principal recidiva, dacă delincvența nu ar "servi" într-un fel sau altul? Ne-am dat seama foarte devreme, din secolul al XIX-lea, că închisoarea, de cele mai multe ori, face din condamnat un delincvent pe viață. Credeți că nu s-ar fi găsit alte mijloace de pedepsire, dacă această profesionalizare a delincventului n-ar fi permis să se constituie o "armată de rezervă a puterii" (pentru a asigura diverse traficuri, precum prostituția; pentru a procura informatori, ucigași plătiți, spărgători de greve și de sindicate, mai recent gărzi de corp pentru candidații în alegeri, chiar prezidențiale)?

Pe scurt, există un adevărat litigiu istoric între cei de drept comun și oponenții politici. Cu atît mai mult cu cît tactica tuturor puterilor a fost întotdeauna să vrea să-i confunde într-o aceeași criminalitate "egoistă", interesată și sălbatică.

Nu spun că cei de drept comun din U.R.S.S. ar fi credincioșii servitori ai puterii. Dar mă întreb dacă nu cumva e necesar pentru deținuții politici, în condițiile foarte dificile în care trebuie să lupte, să se demarcheze de această masă, să arate că lupta lor nu e cea a "hoților și asasinilor" cu care s-ar dori să fie asimilați. Dar poate că nu e decît o poziție tactică.

În orice caz, mi se pare dificil să blamăm atitudinea disidenților sovietici care se îngrijesc să nu fie confundați cu cei de drept comun. Cred că mulți dintre cei din Rezistență, cînd erau arestați sub Ocupație, țineau – din motive politice – să nu fie asimilați cu traficanții de pe piața neagră, a căror soartă era, de altfel, mai puțin groaznică.

Dacă ar fi să-mi puneți aceeași întrebare pentru astăzi și într-o țară precum Franța, răspunsul meu ar fi diferit. Mi se pare că ar trebui

pusă în evidenţă marea gamă de ilegalităţi – de la aceea, onorată uneori, tolerată mereu, a deputatului U.D.R.-Immobilier, a marelui traficant de arme sau de droguri, care se servesc de legi, pînă la aceea, urmărită şi pedepsită, a micului hoţ care refuză legile, nu le cunoaşte sau care, adesea, cade în capcana lor; ar trebui arătat ce separaţie introduce între ele maşina penală. Diferenţa, importantă aici, nu e între cei de drept comun şi deţinuţii politic, ci între utilizatorii legii care practică ilegalităţi profitabile şi tolerate şi ilegalităţile rudimentare pe care aparatul penal le utilizează pentru a fabrica permanenţi ai delincvenţei.

– Dar există, pe de altă parte, în U.R.S.S. ca şi la noi, o ruptură adîncă între mediile populare şi condamnaţii de drept comun. Am văzut recent, la televiziunea italiană, o emisiune a cărei secvenţă finală arăta un cimitir în curtea unei puşcării. Acolo sînt înmormîntaţi fără mormînt demn de acest nume cei care au murit în timpul pedepsei. Familiile nu vin să-şi caute răposatul, fără îndoială pentru că transportul costă mult, dar mai ales pentru că le e ruşine cu el. Aceste imagini mi s-au părut încărcate de un profund simbolism social.

– Ruptura dintre opinia publică şi delincvenţi are aceeaşi origine istorică cu sistemul carceral. Sau, mai degrabă, e unul dintre profiturile importante pe care puterea le-a tras din acest sistem. Pînă în secolul al XVIII-lea, e adevărat, – iar, în anumite regiuni din Europa, pînă în secolul al XIX-lea şi chiar începutul secolului al XX-lea –, nu exista între delicvenţi şi straturile profunde ale populaţiei raportul de ostilitate care există astăzi. Distanţa dintre bogaţi şi săraci era atît de adîncă, ostilitatea dintre ei atît de mare, încît hoţul – acest deturnător de bogăţii – era, în clasele cele mai sărace, un personaj destul de bine văzut.

Pînă în secolul al XVII-lea, se putea cu uşurinţă face din bandit, din hoţ, un personaj eroic. Mandrin, Guillery etc. au lăsat în mitologia populară o imagine care, dincolo de multele umbre, era foarte pozitivă. La fel s-a întîmplat şi cu banditii corsicani şi sicilieni, cu hoţii napolitani... Însă această ilegalitate tolerată de popor a sfîrşit prin a apărea ca un pericol serios cînd furtul cotidian, şterpeleala, mica escrocherie au devenit prea costisitoare în munca industrială sau în viaţa urbană. Atunci, o nouă disciplină economică a fost impusă tuturor claselor societăţii (cinste, exactitate, cumpătare, respect absolut al proprietăţii).

Pe de o parte, a trebuit, aşadar, ca bogăţia să fie mai eficient

protejată; pe de altă parte, trebuia făcut în aşa fel încît poporul să dobîndească, cu privire la ilegalitate, o atitudine făţiş negativă. Astfel a făcut puterea să se nască – iar închisoarea a contribuit din plin la asta – un nucleu de delincvenţi fără comunicare reală cu straturile profunde ale populaţiei, prost tolerat de aceasta; chiar din cauza acestei izolări, era cu uşurinţă penetrabilă pentru poliţie şi putea dezvolta acea ideologie a "mediului" pe care am văzut-o formîndu-se în secolul al XIX-lea. Nu trebuie să ne mirăm, aşadar, dacă găsim astăzi la populaţie neîncredere, dispreţ, ură pentru delincvent: e rezultatul a o sută cincizeci de ani de travaliu politic, poliţist, ideologic. Nu trebuie nici să ne mirăm că acelaşi fenomen se manifestă în U.R.S.S. astăzi.

– La o lună după difuzarea la televiziune a documentului despre lagărul din Riga, eliberarea matematicianului Pliuciçi a plasat în prim-planul actualităţii un alt aspect al represiunii în U.R.S.S, cunoscut de multă vreme, din păcate,..: internarea oponenţilor în stabilimente psihiatrice.

– Internarea unui oponent politic într-un azil e cu totul paradoxală într-o ţară care-şi spune socialistă. Dacă e vorba de un asasin sau de un violator de fetiţe, a căuta motivele delictului în patologia autorului şi a încerca să-l vindeci printr-un tratament potrivit s-ar putea eventual justifica – nu e ilogic, în orice caz. În schimb, oponentul politic (vreau să spun cel care nu admite sistemul, nu îl înţelege, îl refuză) este, dintre toţi cetăţenii Uniunii sovietice, cel care n-ar trebui în nici un caz considerat bolnav: ar trebui să fie obiectul unei intervenţii cu caracter exclusiv politic, destinat a-i deschide ochii, a-i ridica nivelul de conştiinţă, a-l face să înţeleagă în ce anume realitatea sovietică e inteligibilă şi necesară, dezirabilă şi apreciabilă. Numai că tocmai oponenţii politici sînt, mai mult decît alţii, obiectul unei intervenţii terapeutice. Nu înseamnă asta a recunoaşte de la bun început că nu e cu putinţă, în termeni raţionali, să convingi pe cineva că opoziţia sa e prost fondată?

Nu înseamnă, oare, a admite că singurul mijloc de a face acceptabilă realitatea pentru cei care n-o îndrăgesc e de a interveni autoritar, prin tehnici farmaceutice, asupra hormonilor şi neuronilor lor? E un paradox foarte revelator aici: realitatea sovietică nu poate deveni plăcută decît sub efectul largactilului. E oare atît de "neliniştitoare" încît să fie nevoie de "tranchilizante" pentru a o face acceptată? Să fi renunţat oare conducătorii regimului la raţionalitatea "revoluţiei" lor, nemaisinchisindu-se decît să întreţină mecanisme de docilizare? Tehnicile punitive utilizate în U.R.S.S. ţin, în cele din

urmă, tocmai de această renunțare fundamentală la tot ce caracterizează proiectul socialist.

– A existat, totuşi, acolo, o evoluție. Caracterul represiv al sistemului s-a atenuat mult. În vremea lui Stalin, toată lumea tremura: astăzi erai director de uzină; mîine puteai să te trezeşti într-un lagăr. Acum, există un anumit număr de indivizi de neatins. Dacă eşti academician, nu mai mergi la închisoare. Nu numai că Saharov e încă în libertate, dar, din cei şase sute de academicieni sovietici, numai şaptezeci au semnat textul denunțîndu-l pe Saharov. Asta înseamnă că ceilalți îşi pot permite să spună: "Nu, nu semnez". Acum douăzeci de ani, aşa ceva ar fi fost de neconceput.

– Spuneți că teroarea a scăzut. E sigur. Dar teroarea, în fond, nu este culmea disciplinei, e eşecul său. În regimul stalinist, însuşi şeful poliției putea fi executat într-o bună zi ieşind de la Consiliul de miniştri. Nici un şef al NKVD-ului n-a murit în patul său. Era un sistem din care nu puteau fi excluse zguduirea şi schimbarea; la limită, oricînd se putea întîmpla ceva. Să spunem că teroarea e întotdeauna reversibilă; ea se întoarce fatalmente înspre cei care o exercită. Teama este circulară. Dar, începînd cu momentul în care miniştrii, comisarii de poliție, academicienii, toți responsabilii partidului devin inamovibili şi nu se mai tem de nimic pentru ei înşişi, disciplina, dedesubt, va funcționa din plin, fără să existe posibilitatea, poate puțin himerică, dar mereu prezentă, a unei reîntoarceri. Disciplina va domni, fără umbră şi fără risc.

Cred că societățile secolului al XVIII-lea au inventat disciplina deoarece marile mecanisme ale terorii deveniseră deopotrivă prea costisitoare şi prea periculoase. Ce era, din antichitate încoace, teroarea? Era armata căreia îi era dată pe mînă o populație şi care pîrjolea, prăda, viola, masacra. Cînd un rege voia să se răzbune pe o revoltă, îşi asmuțea trupele. Mijloc spectaculos, dar oneros, pe care nimeni nu-şi mai putea permite să-l utilizeze din clipa în care exista o economie calculată cu grijă, în care nu puteau fi sacrificate recoltele, nici manufacturile sau echipamentele industriale. De unde necesitatea de a găsi altceva: disciplinele aplicate, continue şi tăcute.

Lagărul de concentrare a fost o formulă mediană între marea teroare şi disciplină, în măsura în care permitea, pe de o parte, să-i faci pe oameni să crape de frică; pe de altă parte, să-i supui pe cei asupra cărora planau îndoieli în interiorul unui cadru disciplinar acelaşi cu al cazarmei, al spitalului, al uzinei, dar înzecit, însutit, înmiit...

– Regăsim aici ideea, după părerea mea cu totul falsă, dar

comună atîtor sisteme penitenciare, conform căreia munca manuală ar fi un mijloc de mîntuire.

– E un lucru deja înscris în sistemul penal european în secolul al XIX-lea: se credea că dacă cineva comite un delict sau o crimă e pentru că nu lucrează. Dacă ar fi muncit, adică dacă ar fi fost prins în sistemul disciplinar care fixează individul în munca sa, n-ar fi comis delictul. Atunci, cum să fie pedepsit? Ei bine, prin muncă. Dar ceea ce e paradoxal e că această muncă prezentată ca dezirabilă şi ca mijloc de reinserţie a delincventului în societate va servi ca instrument de persecuţie fizică impunînd condamnatului, de dimineaţa pînă seara, munca cea mai insipidă, monotonă, brutală, epuizantă şi, la limită, mortală.

Stranie polivalenţă a muncii: pedeapsă, principiu de conversiune morală, tehnică de readaptare, criteriu de amendare şi scop final. Iar utilizarea sa, conform acestei scheme, e încă şi mai paradoxală în Uniunea sovietică. Din două una: sau munca impusă deţinuţilor (de drept comun sau politici, puţin contează aici) e de aceeaşi natură cu cea a tuturor muncitorilor din Uniunea Sovietică; dar această muncă dezalienată, non exploatată, socialistă, să fie atît de detestabilă că nu poate fi făcută decît între foişoare şi cu paznici? Sau e o sub-muncă, o muncă-pedeapsă; şi să credem atunci că o ţară socialistă face în aşa fel încît reeducarea morală şi politică a cetăţenilor săi trece printr-o caricatură atît de devalorizantă a muncii ca pedeapsă? Mi se pare, de altfel, că nici China nu scapă acestei utilizări paradoxale a muncii ca pedeapsă.

– Permiteţi-mi, cu titlu personal, să amintesc că aversiunea mea faţă de sistemul lagărelor staliniste sau de alt fel vine din practică: am petrecut mai mult de un an într-un lagăr sovietic şi am participat în Armenia la construirea unui mare pod care e acum arătat cu orgoliu turiştilor. Sînt, aşadar, mai puţin decît oricine dispus să scuz represiunea oriunde ar fi. Astfel, în China, de exemplu, am refuzat să vizitez o închisoare model, pînă-ntr-atît acest gen de interviu între un om liber şi cel care rămîne în spatele gratiilor mi se pare fals, ipocrit şi fără valoare.

Acestea fiind zise, cred că, în cazul Chinei, există o diferenţă. Şi e mai întîi pentru că regimul chinez refuză să adopte un "model" industrial calchiat pe cel al Occidentului sau pe cel sovietic. El mizează pe o dezvoltare foarte diferită şi, de la bun început, nu acordă, cum se face în alte părţi, prioritate industriilor gigantice în detrimentul agriculturii. Asta modifică deja considerabil această

"disciplină" care, istoric, vorbind, e legată de industrializarea "clasică". De aceea, 80% dintre chinezi, cei care trăiesc la țară, nu cunosc practic închisoarea. Li se spune: "Rezolvați-vă singuri problemele și nu ne trimiteți oameni de întemnițat decît în cazuri excepționale, cînd e vorba de crime de sînge".

Însă e adevărat că există lagăre. Dar, în aceste lagăre, în orice caz, regimul nu se folosește de delincvenți pentru a impune disciplina, tot așa cum în afară nu întreține "mediul" pentru a supraveghea sau controla societatea. E o inovație incontestabilă, dacă stăm să judecăm după toate mărturiile, chiar cele ale anticomuniștilor, și mi se pare meritorie. Cu atît mai mult cu cît, la început, în 1949, China avea reputația de a fi una dintre țările cele mai sărace din lume – cu siguranță mai subdezvoltată decît U.R.S.S.-ul anului 1917 – și țara care bătea toate recordurile în domeniul crimei organizate și al prostituției. Nimeni nu pretinde că, astăzi, această societate, încă teribil de săracă, ar fi suprimat deja orice violență și orice delincvență. Cel puțin sistemul său penitenciar încearcă cu adevărat să reinsereze oamenii în societate reeducîndu-i, și evită să facă din ei, brutalizîndu-i, niște recidiviști, "permanenți ai delincvenței."

Cazurile pe care le putem cita sînt fără îndoială particulare, dar cu toate astea sînt semnificative. Nu vorbim, evident, de împăratul Chinei care, după ce a fost o marionetă a japonezilor, a beneficiat de o clemență de care rar au beneficiat alți suverani, sub alte ceruri. Dar amnistia decretată anul acesta pentru "marii criminali de război" din Kuomintang dă de gîndit. Ne putem, oare, imagina că sovieticii, la douăzeci de ani de la victorie, i-ar fi eliberat pe cei ca Denikine, Koltceak ori Wrangel, zicîndu-le: "Dacă vreți să rămîneți, statul vă va furniza toate facilitățile, iar dacă vreți să mergeți să vă regăsiți foștii camarazi de arme în străinătate, plecați"? Prin acest gest, conducătorii chinezi par să arate că nu le e frică de ceea ce pot povesti acești foști deținuți despre ce au văzut și suportat în timpul detenției. Dimpotrivă, Taiwanul (Formosa) e cel care a refuzat să le dea viza...

Există, în sfîrșit, afacerea cadrelor disponibilizate în timpul Revoluției culturale care, astăzi, își regăsesc, aproape toate, posturile. Ar fi fost desigur de preferat să fie mai amplu explicate opiniei chineze rațiunile și mecanismele aceste reabilitări. Dar fapt e că o întoarcere atît de masivă a foștilor "epurați" e fără precedent în istoria societăților postrevoluționare. Asta dă de gîndit.

Bineînțeles, pentru mine, existența unui sistem de pedepsire și de

reabilitare prin "munca manuală" nu este mai acceptabilă în China decît în alte părți. După decepția sovietică, ar fi o nebunie să minimalizezi pericolele pe care le reprezintă, pentru proiectul socialist, lagărele de muncă, chiar "ameliorate". Ceea ce vreau să subliniez e că, alegînd un alt mod de dezvoltare, chinezii au totuşi şanse mai bune să evite dezastrele pe care industrializarea brutală, întreprinsă de Stalin la sfîrşitul anilor douăzeci, le provocase, de o manieră ireversibilă, în U.R.S.S.

– Nu am un motiv foarte precis să n-am încredere în China, dar cred că am destule acum să mă îndoiesc sistematic de Uniunea Sovietică. Însă vreau să subliniez cîteva lucruri. Se pare că, după cum ați spus, chinezii nu omoară oamenii. Foarte bine. Cînd e comisă o greşeală politică, nu ştiu, totuşi, dacă îi reeducă, de fapt, pe vinovați, dar recunoaşteți că-i reeducă foarte rău pe cei în fața cărora greşeala a fost comisă. Să luăm afacerea Lin Piao. Nu ştiu dacă persoanele implicate în această "crimă politică" au fost reeducate, dar consider că poporul chinez merită alte explicații asupra acestei afaceri decît cele care i-au fost date.

– *Sînt în întregime de acord şi am şi scris acest lucru în cartea mea*[*].

– Altceva: sînt întru totul încîntat că împăratul Pu-yi a murit în mijlocul lalelelor sale, dar e cineva care îmi dă bătaie de cap; nu-i ştiu numele, e acel mic coafor homosexual căruia i-au zburat țeasta în public într-un lagăr de concentrare în care se găsea şi Pasqualini, care povesteşte scena în cartea sa[**]. Această carte e singurul document exact pe care-l avem despre sistemul penal chinez şi mărturisesc că n-am citit niciodată vreo dezmințire la ceea ce spunea ea.

Un lucru apare foarte limpede la lectura propriei dumneavoastră cărți: anumite metode întrebuințate de către gărzile roşii în timpul Revoluției culturale pentru a convinge pe cineva de greşeala sa, pentru a-l reeduca, a-l descalifica sau ridiculiza corespund întocmai celor pe care le povesteşte Pasqualini. Totul se petrece ca şi cum procedurile interne ale lagărelor ar fi izbucnit în miezul zilei, era să spun ca o sută

---

[*] Karol (K.S.), *The second chinese Revolution*, New York, Hill şi Wang, 1973 (*La seconde Revolution chinoise*, Paris, Robert Laffont, 1973).

[**] Pasqualini (J.) şi Chelminski (R.), *Prisoner of Mao*, New York, Paul Reynolds, 1973 (*Prisionnier de Mao! Sept ans dans un camp de travail en Chine*, trad. A Delahaye, Paris, Gallimard, col. "Temoins", 1975).

de mii de flori, în China Revoluţiei culturale. Teribil de neliniştitoare această asemănare între scene care au avut milioane de martori în timpul Revoluţiei culturale şi scenele trăite într-un lagăr, cu patru sau cinci ani mai înainte; mă gîndesc, de pildă, la ritualul probei. Ai impresia că tehnica lagărelor s-a difuzat, ca purtată de un suflu minunat, în Revoluţia culturală.

– Critica acestui comportament al gărzilor roşii, făcută de Mao în interviul său pentru Snow[*]*, în 1970, e la fel de severă ca şi a dumneavoastră, chiar dacă el nu plasează originea acestui fenomen în modul de funcţionare a lagărelor de muncă. Şi, în ciuda anumitor decepţii, Mao preconizează pentru viitor recursul la noi revoluţii culturale şi încurajează, în imediat, formarea "şcolii cu porţile deschise", a Universităţii total refondate şi anti-elitiste, a armatei fără gărzi şi a uzinei cît mai puţin ierarhizate cu putinţă. Nu credeţi că aceste măsuri sînt cu totul incompatibile cu tehnicile disciplinare care, în toate aceste sectoare, au fost dezvoltate în timpul industrializării în Europa (şi, mai tîrziu, în U.R.S.S.)?*

– Nu pot nicidecum să spun nu şi, neavînd motiv s-o fac, voi spune în mod provizoriu da. Dar să revenim la problema pedepsei în dimensiunea sa universală.

Ne-am preocupat îndelung de ceea ce trebuia pedepsit; tot îndelung, de maniera în care trebuia pedepsit. Iar acum s-au ivit întrebările ciudate: "Trebuie oare pedepsit?", "Ce înseamnă a pedepsi?", "De ce această legătură, aparent atît de evidentă, între crimă şi pedeapsă?". Că trebuie pedepsită o crimă, asta ne e foarte familiar, foarte aproape, foarte necesar, dar, în acelaşi timp, ceva obscur ne face să ne îndoim. Priviţi uşurarea laşa a tuturor – magistraţi, avocaţi, opinia publică, jurnalişti – cînd soseşte acest personaj binecuvîntat de lege şi adevăr, care spune: "Dar nu, liniştiţi-vă, nu vă fie ruşine să condamnaţi, nu veţi pedepsi, graţie mie care sînt medic (sau psihiatru, sau psiholog), veţi readapta şi vindeca". "Foarte bine, atunci, în cuşcă", îi spun judecătorii inculpatului. Şi se ridică, încîntaţi, sînt dezvinovăţiţi.

A propune o "altă soluţie" pentru a pedepsi înseamnă a evita întru totul problema care nu e nici cea a cadrului juridic al pedepsirii, nici a tehnicii sale, ci a puterii care pedepseşte.

---

[*] Snow (E.), "Mao m'a dit" (convorbire la Pekin în 18 decembrie 1970), *Le Nouvel Observateur*, nr. 380, 21-27 februarie 1972, pp. 59-64.

De aceea mă interesează această problemă a penalităţii în U.R.S.S. Ne putem, bineînţeles, amuza pe seama contradicţiilor teoretice care marchează practica penală a sovieticilor, dar tocmai teoriile ucid, şi contradicţiile de noroi şi sînge. Ne putem, de asemenea, mira că nu au fost capabili să elaboreze noi răspunsuri la crime, la opoziţii sau diverse delicte; putem, trebuie să ne indignăm că au reluat metodele burgheziei din perioada sa de maximă rigoare de la începutul secolului al XIX-lea, şi le-au împins la o enormitate şi o meticulozitate, în sensul infinitului mare şi al infinitului mic, surprinzătoare.

Mecanica puterii, sistemele de control, de supraveghere, de pedepsire sînt, acolo, avînd dimensiuni necunoscute, cele de care burghezia (sub o formă foarte redusă şi şovăielnică) a avut nevoie într-o vreme pentru a-şi instaura dominaţia. Numai că asta putem s-o spunem la cîte socialisme visate şi reale vrem; între analiza puterii în statul burghez şi teza dispariţiei sale viitoare lipsesc analiza, critica, demolarea, bulversarea mecanismelor puterii. Socialismul, socialismele n-au nevoie de o altă cartă a libertăţilor sau de o nouă declaraţie a drepturilor omului: facil, deci inutil. Dacă vor să merite să fie iubiţi şi să nu mai fie respinşi, dacă vor să fie doriţi, trebuie să răspundă la întrebarea asupra puterii şi a exerciţiului său. Trebuie să inventeze un exerciţiu al puterii care să nu provoace teamă. Asta ar fi noutatea.

GENEALOGIA PUTERII ŞI FUNCŢIA INTELECTUALULUI ÎN SOCIETATEA ACTUALĂ

– *Pentru publicul italian, sînteţi autorul* Istoriei nebuniei, *al* Cuvintelor şi lucrurilor *şi acum al cărţii* A supraveghea şi a pedepsi. *Aţi putea să schiţaţi sumar traiectoria care v-a condus de la studiul despre nebunie în epoca clasică la cel asupra criminalităţii şi al delincvenţei?*

– Cînd mi-am făcut eu studiile, prin anii 1950-1955, una dintre marile probleme care se punea era aceea a statutului politic al ştiinţei şi al funcţiilor ideologice pe care ea le putea vehicula. Nu problema Lîssenko era cea care domina, dar cred că în jurul acestei afaceri murdare, atît de multă vreme îngropată şi ascunsă cu grijă, au fost agitate o grămadă de întrebări interesante. Două cuvinte le vor rezuma pe toate: putere şi cunoaştere. Cred că am scris *Istoria nebuniei* prins oarecum în orizontul acestor interogaţii. Pentru mine, era vorba de a mă întreba: dacă unei ştiinţe precum fizica teoretică sau chimia organică i se pune problema raporturilor sale cu structurile politice şi economice ale societăţii, oare nu se pune o problemă prea complicată? Nu se plasează undeva prea sus ştacheta explicaţiei posibile? Dar dacă se ia, în schimb, o ştiinţă precum psihiatria, oare problema nu va fi mai simplu de rezolvat, întrucît profilul epistemologic al psihiatriei este situat mult mai jos, iar practica psihiatrică este legată de o serie întreagă de instituţii, de exigenţe economice imediate, de urgenţe politice, de reglementări sociale? Oare nu s-ar putea vedea, în cazul unei ştiinţe atît de "îndoielnice" precum psihiatria, de o manieră mult mai clară, întrepătrunderea efectelor de putere şi de cunoaştere?

Aceeaşi întrebare am vrut s-o pun medicinii în *Naşterea clinicii*: ea are cu siguranţă o structură ştiinţifică mult mai puternică decît psihiatria, dar şi ea este angajată foarte profund în structurile sociale. Ceea ce m-a derutat puţin pe atunci era faptul că întrebarea nu i-a interesat deloc pe cei cărora le-o puneam. Au considerat-o, din punct de vedere politic, o problemă fără importanţă, iar epistemologic, fără valoare.

Existau pentru asta trei motive. Primul că problema intelectualilor marxişti în Franţa era – iar aici ei jucau rolul pe care-l prescria P.C.F. – de a se face recunoscuţi de către instituţia universitară şi de către *establishment*; trebuiau, deci, să pună aceleaşi probleme ca ele, să trateze aceleaşi probleme şi aceleaşi domenii: "Nu degeaba sîntem marxişti, nu sîntem străini de ceea ce vă preocupă, ci sîntem singurii care pot găsi soluţii noi la vechile voastre preocupări." Marxismul dorea să se facă acceptat ca reînnoire a tradiţiei liberale, universitare (tot aşa cum, de o manieră mai largă, în aceeaşi epocă, comuniştii se prezentau ca singurii susceptibili de a relua şi revigora tradiţia naţionalistă). De aici, în domeniul care mă interesează, faptul că au dorit să reia problemele cele mai academice şi mai "nobile" ale istoriei ştiinţelor: matematică, fizică, deci temele valorizate de Duhem, Husserl, Koyré. Medicina, psihiatria nu erau nici foarte nobile, nici foarte serioase, în orice caz nu la înălţimea marilor forme ale raţionalismului clasic.

Al doilea motiv e că stalinismul post-stalinist, excluzînd din discursul marxist tot ce nu era repetiţie a ceva deja spus, nu permitea abordarea unor domenii încă neparcurse. Nu existau concepte formate, nici vocabular validat pentru întrebări privitoare, de pildă, la efectele de putere ale psihiatriei sau la funcţionarea politică a medicinii; în vreme ce nenumăratele schimburi care avuseseră loc de la Marx pînă în epoca actuală, trecînd prin Engels şi Lenin, între universitari şi marxişti realimentaseră o întreagă tradiţie a discursului asupra ştiinţei în sensul în care o înţelegea secolul al XIX-lea. Marxiştii îşi plăteau fidelitatea faţă de vechiul pozitivism cu preţul unei surdităţi radicale faţă de toate întrebările psihiatriei pavloviene; pentru cîţiva medici apropiaţi P.C.F., politica psihiatrică, psihiatria ca politică nu erau chiar la loc de cinste.

Ceea ce am încercat eu să fac în acest domeniu a fost întîmpinat cu o mare tăcere de stînga intelectuală franceză. Şi abia în jurul anului 1968, în ciuda tradiţiei marxiste şi a P.C., au început să-şi capete semnificaţia politică interogaţiile mele, şi asta cu o acuitate pe care n-

o bănuisem şi care dovedea, de fapt, cît de timide şi de stîngace fuseseră toate lucrările mele anterioare. Fără deschiderea politică realizată în aceşti ani, n-aş fi avut, cu siguranţă, curajul să reiau firul acestor probleme şi să-mi continuu cercetarea asupra penalităţii, a închisorilor, a disciplinelor.

În fine, există poate un al treilea motiv, dar nu pot fi absolut sigur că a avut vreun rol. Mă întreb, totuşi, dacă nu exista un refuz la intelectualii P.C.F. (sau la cei apropiaţi lui) de a pune problema închiderii, a utilizării politice a psihiatriei, de o manieră mai generală, a cadrului disciplinar al societăţii. Fără îndoială că puţini cunoşteau între 1955 şi 1960 amploarea gulagului în realitate, dar cred că mulţi o presimţeau, mulţi aveau sentimentul că despre asta era mai bine să nu se vorbească: zonă periculoasă, lumină roşie. Bineînţeles, e dificil să măsori retrospectiv gradul lor de conştienţă. Dar ştiţi bine cu cîtă uşurinţă putea direcţia Partidului – care nu ignora nimic, e clar – să facă să circule consemne, să împiedice să se vorbească despre una sau despre alta, să-i descalifice pe cei care totuşi vorbeau...

– *Există, deci, un anume tip de discontinuitate în propriul dumneavoastră proiect teoretic. De aceea, ce credeţi astăzi despre acest concept prin care s-a căutat prea repede şi cu prea multă uşurinţă să se facă din dumneavoastră un istoric structuralist?*

– Această poveste a discontinuităţii m-a surprins puţin întotdeauna. O ediţie din Petit Larousse tocmai a apărută spune: "Foucault: filosof care îşi întemeiază teoria sa despre istorie pe discontinuitate". Asta mă lasă năuc. Fără îndoială, nu m-am explicat îndeajuns în *Cuvintele şi lucrurile*, deşi am vorbit mult despre acest lucru. Mi s-a părut că, în anumite forme empirice de cunoaştere precum biologia, economia politică, psihiatria, medicina etc., ritmul transformărilor nu ascultă de schemele line şi continuiste ale dezvoltării care se admit de obicei. Grandioasa imagine biologică a unei maturizări a ştiinţei subînţelege numeroase analize istorice; ea nu mi se pare pertinentă din punct de vedere istoric. Într-o ştiinţă precum medicina, de exemplu, avem, pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, un anumit tip de discurs ale cărui transformări lente – douăzeci şi cinci, treizeci de ani – au pus capăt nu numai propoziţiilor adevărate care au putut fi formulate pînă atunci, dar, mai profund, manierelor de a vorbi, de a vedea, întregului ansamblu de practici care serveau drept suport medicinii: nu e vorba de simple descoperiri noi, ci de un nou regim în discurs şi în cunoaştere. Şi asta doar în cîţiva ani. Este ceva care nu poate fi negat dacă se cercetează cu suficientă atenţie textele.

Problema mea n-a fost nicidecum să spun: ei, iată, trăiască discontinuitatea, sîntem în discontinuitate, hai să rămînem în ea, ci e să pun întrebarea: cum se face că există, în anumite momente şi în anumite ordine ale cunoaşterii, aceste bruşte decroşaje, aceste precipitări de evoluţie, aceste transformări care nu se pliază deloc pe imaginea calmă şi continuistă pe care ne-o facem de obicei? Dar esenţialul în astfel de schimbări nu este că ar fi rapide sau de largă răspîndire ci mai degrabă că această rapiditate şi această răspîndire nu sînt decît semnul altor lucruri: o modificare în regulile de formare a enunţurilor acceptate ca ştiinţific adevărate. Nu este, deci, o schimbare de conţinut (respingere a unor vechi erori, aducere la zi a unor noi adevăruri) şi nici o alterare a formei teoretice (reînnoire a paradigmei, modificare a ansamblurilor sistematice); ceea ce se ia în dicuţie este ceea ce determină, de fapt, enunţurile şi modul în care se determină unele pe altele pentru a constitui un ansamblu de propoziţii acceptabile din punct de vedere ştiinţific şi susceptibile, în consecinţă, de a fi verificate sau infirmate prin proceduri ştiinţifice. Problemă, pînă la urmă, de regim, de politică a enunţului ştiinţific. La acest nivel, este vorba de a şti nu care este puterea care apasă din exterior asupra ştiinţei, ci care sînt efectele de putere care circulă între enunţurile ştiinţifice; care este, într-un anume fel, regimul lor interior de putere; cum şi de ce, în anumite momente, acesta se modifică de o manieră globală.

Tocmai aceste regimuri diferite am încercat să le reperez şi să le descriu în *Cuvintele şi lucrurile*. Spunînd, însă, că nu încercam, pentru moment, să le explic. Şi că ar trebui să încerc s-o fac într-o carte viitoare. Dar ceea ce lipsea travaliului meu era această problemă a regimului discursiv, a efectelor de putere, proprie jocului enunţiativ. Îl confundam mult prea mult cu sistematicitatea, cu forma teoretică sau cu ceva de genul unei paradigme. La confluenţa dintre *Istoria nebuniei* şi *Cuvintele şi lucrurile*, exista, sub două aspecte foarte diferite, această problemă centrală a puterii pe care o delimitasem încă destul de prost.

– Trebuie replasat, aşadar, conceptul de discontinuitate la locul care-i este propriu. Există poate, atunci, un concept mai dificil, central în gîndirea dumneavoastră, conceptul de eveniment. Numai că, apropo de eveniment, o întreagă generaţie s-a aflat multă vreme în impas întrucît, în urma cercetărilor etnologilor şi chiar ale marilor etnologi, s-a stabilit această dihotomie între structuri, pe de o parte (ceea ce poate fi gîndit), şi eveniment, pe de altă parte, care ar fi locul

iraționalului, a ceea ce nu poate fi gîndit, a ceea ce nu intră și nu poate intra în mecanica și în jocul analizei, cel puțin nu în forma pe care au căpătat-o înăuntrul structuralismului. Chiar și de curînd, încă, în cadrul unei dezbateri publicate în revista L'Homme, *trei eminenți etnologi își pun din nou această întrebare și răspund în legătură cu evenimentul: el este ceea ce ne scapă, locul contingenței absolute. Sîntem gînditorii și analiștii structurilor. Istoria nu ne interesează, nu știm ce să facem cu ea etc. Această opoziție a fost locul și produsul unei anumite antropologii. Cred că ea a produs ravagii, inclusiv la istoricii care au ajuns în cele din urmă să descalifice evenimentul și istoria evenimențială ca istorie de ordinul al doilea a faptelor mărunte, chiar infime, a accidentelor etc. Fapt este că în istorie se produc noduri în care nu e vorba nici de fapte minore, nici de această faimoasă structură extrem de ordonată, de pertinentă și de transparentă pentru analiză. Marea închidere, de exemplu, pe care o descrieți în* Istoria nebuniei, *constituie, poate, unul dintre aceste noduri care scapă opoziției dintre eveniment și structură. Ați putea să precizați, eventual, în stadiul actual al lucrurilor, această reluare și reformulare a conceptului de eveniment?*

– Se admite, de obicei, că structuralismul a fost efortul cel mai sistematic de evacuare nu numai din etnologie, ci dintr-o serie întreagă de alte științe și, la limită, chiar din istorie, a conceptului de eveniment. Nu văd cine ar putea fi mai antistructuralist ca mine. Dar important este să nu se facă din eveniment ceea ce s-a făcut din structură. Nu e vorba de a pune totul pe un anumit plan, care ar fi cel al evenimentului, ci de a considera că există o întreagă etajare a tipurilor de evenimente diferite, care nu au aceeași importanță, nici aceeași amploare cronologică, nici aceeași capacitate de a produce efecte.

Problema este de a distinge evenimentele, de a diferenția rețelele și niveluri cărora le aparțin și, în același timp, de a reconstitui firele care le leagă și care fac să-și dea naștere unele altora. De aici refuzul analizelor care se referă la cîmpul simbolic sau la domeniul structurilor semnificante și recursul la analize în termeni de genealogie a raporturilor de forțe, de dezvoltări strategice, de tactici. Cred că trebuie să ne referim nu la marele model al limbii și al semnelor, ci la acela al războiului și al bătăliei. Istoricitatea care ne traversează și ne determină este războinică, și nicidecum de ordin lingvistic. Relație de putere, nu relație de sens. Istoria nu are sens, ceea ce nu înseamnă că

este absurdă sau incoerentă. Este, dimpotrivă, inteligibilă şi trebuie să poată fi analizată pînă în cele mai mici detalii: însă după inteligibilitatea luptelor, a strategiilor şi a tacticilor. Nici dialectica (înţeleasă ca logică a contradicţiei), nici semiotica (înţeleasă ca structură a comunicării) nu pot da seama de ceea ce este inteligibilitatea intrinsecă a confruntărilor. Acestei inteligibilităţi, dialectica îi eschivează realitatea, întotdeauna hazardată şi deschisă, aşezînd-o pe scheletul hegelian, iar semiologia îi eschivează caracterul violent, sîngeros, mortal, reducînd-o la forma domolită şi platoniciană a limbajului şi a dialogului.

– În legătură cu această problemă a discursivităţii, cred că putem afirma liniştiţi că aţi fost primul care a pus pentru discurs problema puterii, în momentul în care făcea ravagii un tip de analize care trecea prin conceptul de text, să spunem obiectul "text" cu metodologia care-l însoţeşte, adică semiologia, structuralismul etc. Deci, a pune discursului chestiunea puterii înseamnă, în fond, să întrebi : "tu cui serveşti?" Nu e vorba atît de a-l descompune în nespusul său, cît de a urmări în el un sens implicit. Discursurile, aţi repetat-o adeseori, sînt transparente, n-au nevoie de interpretare sau de cineva care să vină şi să le dea un sens. Cînd citim textele într-un fel anume, vedem că vorbesc clar şi n-au nevoie de un text şi de o interpretare ajutătoare. Această problemă a puterii pusă discursivităţii a comportat, în mod firesc, un anumit tip de efect şi un anumit număr de implicaţii în planul metodologic şi în cel al cercetării istorice în curs. Aţi putea situa, chiar sumar, această problemă pe care aţi pus-o, dacă e adevărat că aţi pus-o?

– Nu cred să fi fost primul care a pus această întrebare. Dimpotrivă, sînt surprins de greutatea cu care am formulat-o. Cînd mă gîndesc acum din nou la ea, mă întreb, de exemplu, despre ce aş fi putut vorbi în *Istoria nebuniei* sau în *Naşterea clinicii*, dacă nu despre putere? Dar sînt perfect conştient că nu am folosit practic acest cuvînt şi că nu am avut acest cîmp de analize la dispoziţie. Ceea ce pot spune este că a existat cu siguranţă o incapacitate legată de situaţia politică în care ne găseam pe atunci. Nu văd de ce parte – la dreapta sau la stînga – s-ar fi putut pune această problemă a puterii. La dreapta, ea nu era pusă decît în termeni de Constituţie, de suveranitate etc, deci în termeni juridici; de partea marxistă, în termeni de aparate de stat. Maniera în care se exercita concret şi în detaliu, cu specificitatea sa, cu tehnicile şi cu tacticile sale, nu era cercetată; se rămînea doar la denunţarea ei la celălalt, la adversar, de o manieră în acelaşi timp

polemică şi globală: puterea, în socialismul sovietic era numită de adversari totalitarism, iar în capitalismul occidental era denunţată de către marxişti ca dominaţie de clasă, dar mecanica puterii nu era niciodată analizată. Nu s-a putut demara un asemenea travaliu decît după 1968, adică o dată cu luptele cotidiene şi purtate la bază, cu cei care trebuiau să se descurce în ochiurile cele mai fine ale reţelei puterii. Acolo unde a apărut atît concreteţea puterii, cît şi fecunditatea verosimilă a acestor analize ale puterii pentru a ne da seama de lucruri care rămăseseră pînă atunci doar în afara cîmpului analizei politice. Pentru a spune foarte simplu lucrurilor pe nume, internarea psihiatrică, normalizarea mentală a indivizilor, instituţiile penale au, fără îndoială, o importanţă destul de limitată dacă se caută doar semnificaţia lor economică. În schimb, ele sînt cu siguranţă esenţiale în funcţionarea generală a rotiţelor puterii. Atîta vreme cît se punea problema puterii subordonînd-o instanţei economice şi sistemului de interes pe care-l asigura, eram în situaţia de a considera aceste probleme de o importanţă redusă.

– *E adevărat că un anumit marxism şi o anumită fenomenologie au constituit un obstacol obiectiv în formularea acestei problematici?*

– Da, dacă doriţi, în măsura în care este adevărat că oamenii din generaţia mea s-au hrănit, pe vremea cînd erau studenţi, din aceste două forme de analiză: una care trimitea la subiectul constituant şi cealaltă care trimitea la economic în ultimă instanţă, la ideologie şi la jocul suprastructurilor şi al infrastructurilor.

– *Tot în acest cadru metodologic, cum aţi situa abordarea genealogică? Care este necesitatea ei ca şi chestionare asupra condiţiilor de posibilitate, a modalităţilor şi constituirii "obiectelor" şi a domeniilor pe care le-aţi analizat rînd pe rînd?*

– Voiam să văd cum se pot rezolva aceste probleme de constituire înăuntrul unei ţesături istorice în loc să le raportez la un subiect constituant. Dar această ţesătură istorică n-ar trebui să fie simpla relativizare a unui subiect fenomenologic. Nu cred că problema se rezolvă istoricizînd subiectul la care se refereau fenomenologii şi atribuindu-i, în consecinţă, o conştiinţă care se transformă pe parcursul istoriei. Debarasîndu-ne de subiectul constituant, trebuie să ne debarasăm de subiectul însuşi, adică să ajungem la o analiză care să poată da seama de constituirea unui subiect în ţesătura istorică. Iar ceea ce aş numi genealogie, adică o formă istorică ce să dea seama de constituirea cunoştinţelor, a discursurilor, a domeniilor de obiect, fără

să trebuiască să ne referim la un subiect, fie el transcendent în raport cu cîmpul de evenimente ori alergînd în identitatea sa vidă, de-a lungul întregii istorii.

– Fenomenologia marxistă, un anumit marxism s-au interpus, cu siguranță, ca un ecran și ca un obstacol; există și astăzi două concepte care continuă să ecraneze și să creeze obstacole: cel de ideologie, pe de o parte, și cel de represiune, pe de altă parte. În acest fel, cîntărit și măsurat, se gîndește istoria, se dă un sens fenomenelor de normalizare, de sexualitate, de putere. În fond, că se face sau nu uz de ele, se revine totuși mereu, pe de o parte, la ideologie, concept pe care-l putem atribui cu ușurință lui Marx, și, pe de altă parte, la cel de represiune, pe care Freud l-a utilizat adesea și cu plăcere în întreaga sa operă. În consecință, îmi voi permite să avansez următoarea afirmație: există un fel de nostalgie în spatele acestor noțiuni, mai ales la cei care le folosesc greșit; în spatele noțiunii de ideologie se află nostalgia unei cunoașteri care ar fi oarecum transparentă sieși și care ar funcționa fără iluzie, fără eroare; în spatele noțiunii de represiune, există nostalgia unei puteri care ar funcționa fără constrîngeri, fără disciplină, fără normalizare, un gen de putere fără ciomag, de o parte, și o cunoaștere fără iluzia celuilalt, de altă parte. Aceste două noțiuni, de ideologie și de represiune, le-ați definit ca negative, psihologice, insuficient explicative. Ați făcut-o mai ales în ultima dumneavoastră carte, Cuvintele și lucrurile, *în care, dacă nu găsim o mare discuție în jurul acestor concepte, întîlnim, în schimb, un tip de analiză care ne permite să trecem dincolo de formele de inteligibilitate tradițional întemeiate de ideologie și de represiune. N-ați dispune acum de locul și ocazia de a vă preciza gîndirea în această privință? Pentru întîia oară, poate, se anunță, în* A supraveghea și a pedepsi, *un soi de istorie pozitivă, fără ideologie și fără represiune, istorie în sfîrșit eliberată de toată negativitatea și de tot psihologismul implicate de aceste instrumente bune la toate.*

– Noțiunea de ideologie mi se pare dificil de folosit din trei motive. Primul este că, vrem sau nu, ea se află mereu în opoziție virtuală față de ceva care ar fi adevărul. Or, eu cred că problema nu e de a face distincția între ceea ce, într-un discurs, ține de științificitate și de adevăr, și apoi de ceea ce ar releva de altceva, ci de a vedea cum se produc în mod istoric efectele de adevăr în interiorul unui discurs, efecte care nu sînt, în ele însele, nici adevărate, nici false. Al doilea inconvenient este că aceasta se referă, cred, în mod necesar, la ceva ca la un subiect. Și, în al treilea rînd, ideologia se află într-o poziție

secundă în raport cu ceva care trebuie să funcţioneze pentru ea ca infrastructură sau ca determinant economic, material etc. Din aceste trei motive, cred că e o noţiune pe care n-o putem utiliza fără precauţii.

Noţiunea de represiune este mult mai perfidă sau, în orice caz, mi-a fost mult mai greu să mă debarasez de ea, în măsura în care, într-adevăr, pare să se muleze foarte bine pe o serie întreagă de fenomene care ţin de efectele de putere. Cînd am scris *Istoria nebuniei* m-am servit măcar implicit de noţiunea de represiune. Cred că presupuneam pe atunci un fel de nebunie vie, volubilă şi anxioasă pe care mecanica puterii şi a psihiatriei ar fi reuşit s-o reprime şi s-o reducă la tăcere. Mi se pare însă că noţiunea de represiune e total inadecvată pentru a da seama tocmai de ceea ce e productiv în putere. Cînd definim efectele de putere prin represiune, ne oferim o viziune pur juridică a acestei puteri; identificăm puterea cu o lege care spune nu; ea ar avea mai ales puterea interdicţiei. Or, cred că aceasta e o concepţie cu totul negativă, îngustă, scheletică a puterii, în mod curios împărtăşită de multă lume. Dacă puterea n-ar fi decît represivă, dacă n-ar face altceva decît să spună mereu nu, credeţi, într-adevăr, că am ajunge să i ne supunem? Ceea ce face ca puterea (*pouvoir*) să ţină să o acceptăm este pur şi simplu faptul că nu contează doar ca o forţă (*puissance*) care spune nu, ci că, de fapt, străbate, produce lucruri, induce plăcere, formează cunoaştere, produce discurs; trebuie s-o considerăm ca o reţea productivă care străbate întregul corp social, mai degrabă decît ca instanţă negativă, care are ca funcţie să reprime. Ceea ce am vrut să arăt în *A supraveghea şi a pedepsi* este maniera în care, începînd cu secolele XVII-XVIII, s-a produs o veritabilă descătuşare tehnologică a productivităţii puterii. Nu numai că monarhiile epocii clasice au dezvoltat mari aparate de stat – armată, poliţie, administraţie fiscală –, ci s-a putut observa mai ales felul în care, în acea epocă, s-a instaurat ceea ce s-ar putea numi o nouă economie a puterii, adică procedee care permit să circule efectele de putere deopotrivă continuu, neîntrerupt, adaptat, individualizat în întreg corpul social. Aceste noi tehnici sînt mult mai eficace şi, totodată, mult mai puţin costisitoare (mai ieftine din punct de vedere economic, mai puţin aleatorii în rezultatele lor, mai puţin susceptibile la subterfugii sau rezistenţe) decît tehnicile care se foloseau pînă atunci şi care se întemeiau pe un amestec de toleranţe, mai mult sau mai puţin forţate (de la privilegiul recunoscut pînă la criminalitatea endemică), şi de ostentaţie costisitoare (intervenţii copleşitoare şi discontinue ale puterii a căror

formă cea mai violentă era pedeapsa exemplară, pentru că excepţională).

– Represiunea este un concept utilizat cu precădere în jurul sexualităţii. S-a spus că societatea burgheză reprimă sexualitatea, înăbuşă dorinţa etc. şi dacă observăm, de exemplu, campania împotriva masturbării care ia naştere în secolul al XVIII-lea, sau discursul medical asupra homosexualităţii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sau discursul asupra sexualităţii în general, este adevărat că există aparenţa unui discurs de represiune. În realitate, el permite o serie întreagă de operaţii în mod esenţial intim legate de tehnica aceasta care se prezintă, în aparenţă, sau poate fi decodată ca tehnică a represiunii. Cred că cruciada împotriva masturbării constituie un exemplu tipic.

– Bineînţeles. Există obiceiul de a spune că societatea burgheză a reprimat într-atît sexualitatea infantilă, încît a refuzat chiar să şi vorbească despre ea şi s-o vadă acolo unde era. Ca şi cum ar fi fost necesar să-l aşteptăm pe Freud pentru a descoperi, în sfîrşit, că şi copiii aveau o sexualitate. Dar citiţi toate cărţile de pedagogie, de medicină infantilă, de sfaturi pentru părinţi, care au fost publicate în secolul al XVIII-lea şi veţi vedea că se vorbeşte acolo în mod constant şi în toate privinţele de sexul copiilor. Se putea spune că aceste discursuri erau făcute tocmai pentru a împiedica să existe o sexualitate. Dar ele funcţionau astfel încît să-i facă pe părinţi să priceapă că există o problemă fundamentală în sarcina lor educativă: sexul copiilor lor, şi, pe de altă parte, să-i facă pe copii să priceapă că exista o problemă capitală pentru ei, raportul cu propriul lor corp şi cu propriul sex; astfel se electriza corpul copiilor, în vreme ce privirea şi atenţia părinţilor se fixau pe sexualitatea infantilă. S-a sexualizat corpul infantil, s-a sexualizat raportul dintre corpul copiilor şi cel al părinţilor, s-a sexualizat spaţiul familial. Puterea a produs în mod pozitiv sexualitatea în loc s-o reprime. Cred că acestea sînt mecanisme pozitive pe care trebuie să încercăm să le analizăm debarasîndu-ne de schematismul juridic prin care s-a încercat pînă astăzi să se confere un statut puterii. De aici, o problemă istorică: aceea de a şti de ce n-a vrut Occidentul să vadă atîta vreme decît în manieră juridic-negativă puterea pe care o exercita, în loc s-o vadă de manieră tehnic-pozitivă.

– Poate şi pentru că s-a considerat întotdeauna că puterea se exprima prin marile teorii juridice şi filosofice şi că exista o separaţie fundamentală şi imuabilă între cei care o exercitau şi cei care i se supuneau.

– Mă întreb dacă asta n-a fost legată de instituţia monarhiei. Aceasta s-a instaurat în Evul Mediu pe fondul unei lupte permanente între puterile feudale preexistente. S-a prezentat ca arbitru, ca putere de a face să înceteze războiul, de a pune capăt violenţelor, hoţiilor, şi de a spune nu luptelor şi litigiilor private. Ea s-a prezentat ca acceptabilă oferindu-şi un rol juridic şi negativ, pe care însă l-a depăşit, bineînţeles, imediat. Suveranul, legea, interdicţia, toate acestea au constituit un sistem de reprezentare a puterii transmis apoi prin teoriile dreptului: teoria politică a rămas obsedată de personajul suveranului. Toate aceste teorii pun încă problema suveranităţii. De ce avem noi nevoie este, însă, o filosofie politică ce să nu fie construită în jurul problemei suveranităţii, deci a legii, deci a interdicţiei; trebuie să tăiem capul regelui, iar acest lucru n-a fost încă împlinit în teoria politică.

– Nu s-a tăiat capul regelui, dar se încearcă, în schimb, să se adauge unul disciplinelor, adică acestui sistem vast de supraveghere, de control, de normalizare şi, mai tîrziu, de pedepsire, de corecţie, de educaţie, care se instituie în secolele XVII-XVIII. Ne întrebăm de unde provine acest sistem, de ce apare el şi ce avantaje comportă. Şi astăzi avem oarecum tendinţa de a-i atribui un subiect, un mare subiect molar, totalitar, statul modern care s-a constituit în secolele XVI-XVII, care dispune de o armată de profesionişti şi, după teoria clasică, de o poliţie şi de un corp de funcţionari.

– A pune problema în termeni de stat înseamnă a o pune încă în termeni de suveran şi de suveranitate şi în termeni de lege. A descrie toate aceste fenomene de putere în funcţie de aparatul de stat înseamnă a le pune, în mod esenţial, în termeni de funcţie represivă: armata ca o putere de moarte, poliţia şi justiţia ca instanţe ale penalităţii... Nu vreau să spun că statul nu e important, ci că raporturile de putere şi, prin urmare, analiza pe care trebuie să le-o facem, e necesar să meargă dincolo de cadrul statului. Şi anume, în două sensuri: mai întîi, pentru că statul, cu toată omniprezenţa sa şi cu toate aparatele sale, este departe de a acoperi întregul cîmp al raporturilor de putere; apoi, întrucît statul nu poate funcţiona decît pe baza relaţiilor de putere preexistente. Statul e suprastructural în raport cu o întreagă serie de reţele de putere care traversează corpul, sexualitatea, familia, atitudinile, cunoştinţele, tehnicile, iar aceste raporturi întreţin o relaţie de condiţionant/condiţionat în raport cu un soi de metaputere structurată esenţialmente în jurul unui anumit număr de mari funcţii de interdicţie. Dar această metaputere, dispunînd de funcţiile de

interdicție nu poate dispune, în mod real, de prize și nu se poate menține decît în măsura în care se înrădăcinează într-o serie întreagă de raporturi de putere multiple, indefinite și care constituie baza necesară a acestor mari forme de putere negative. Acesta e aspectul pe care am vrut să-l pun în evidență.

– O dată cu un asemenea discurs, nu se deschide oare posibilitatea de a depăși acest dualism, inclusiv pe planul luptelor care se hrănesc de prea multă vreme din opoziția dintre stat, pe de o parte, și revoluție, pe de altă parte? Oare nu se conturează un teren de luptă mai amplu decît cel care are ca adversar statul?

– Aș spune că statul este o codificare a relațiilor de putere multiple care îi permit să funcționeze și că revoluția constituie un alt tip de codificare a acestor relații. Asta implică existența a tot atîtea tipuri de revoluții cîte codificări subversive ale relațiilor de putere și se pot, pe de altă parte, imagina în chip perfect revoluții care lasă intacte, în esență, relațiile de putere care-i permiseseră statului să funcționeze.

– Apropo de putere ca obiect de investigație, ați spus că ar trebui să inversăm formula lui Clausewitz și să ajungem la ideea că politica este continuarea războiului prin alte mijloace. În baza analizelor dumneavoastră recente, se pare că modelul militar este cel care dă seama cel mai bine de putere. Este, deci, războiul un simplu model metaforic sau reprezintă el funcționarea cotidiană și regulată a puterii?

– În ambele cazuri, este exact problema cu care mă confrunt astăzi. În fond, din momentul în care se încearcă să se izoleze puterea, cu tehnicile și cu procedurile sale, de forma juridică înăuntrul căreia teoriile o închiseseră pînă acum, trebuie să punem următoarea întrebare: nu este puterea cumva o dominație de tip războinic? Nu trebuie oare, așadar, să punem toate problemele puterii în termeni de raporturi de forțe? Nu este ea un fel de război generalizat care ar căpăta, pur și simplu, în anumite momente, forma păcii și a statului? Pacea ar fi o formă de război, iar statul o manieră de a-l conduce. Aici apare atunci o serie întreagă de probleme: războiul cui împotriva cui? Luptă între două sau mai multe clase? Luptă a tuturor împotriva tuturor? Rolul războiului și al instituțiilor militare în această societate civilă în care se duce un război permanent; valoarea noțiunilor de tactică și de strategie pentru a analiza structurile și procesul politic; natura și transformarea raporturilor de forțe: toate acestea ar trebui studiate. În orice caz, este surprinzător să constatăm cu cîtă ușurință,

cu cîtă cvasi-evidență se vorbește de raporturi de forțe sau de luptă de clasă fără a preciza vreodată în mod clar dacă e vorba de o formă de război sau despre ce formă anume ar putea fi vorba.

– *Am vorbit despre această putere disciplinară căreia dumneavoastră îi indicați funcționarea, regulile și modul de constituire în ultima dumneavoastră carte; ne-am putea atunci întreba : de ce să supraveghem? care este beneficiul supravegherii? În secolul al XVIII-lea apare un fenomen care constă în a lua populația ca obiect științific; se începe studierea nașterilor, a deceselor, a deplasărilor de populații, se spune chiar că, de exemplu, un stat nu poate guverna dacă nu-și cunoaște populația. Moheau, bunăoară, unul dintre primii care organizează din punct de vedere administrativ acest tip de cercetări, pare să plaseze miza lor în problemele de control al populației. Această putere disciplinară funcționează, așadar, singură? Nu este ea legată de ceva mai general și anume de acea idee fixă a unei populații care se reproduce bine, a persoanelor care se căsătoresc bine, care se comportă bine în funcție de anumite norme bine definite? Ar exista, așadar, un corp molar, un mare corp, cel al populației, și o întreagă serie de discursuri despre el, și, pe de altă parte, în aval, micile corpuri, corpurile docile, singulare, microcorpurile disciplinelor. Cum putem gîndi, chiar dacă astăzi, pentru dumneavoastră, nu e vorba decît de un început de cercetare, tipurile de relații care se stabilesc, dacă e cazul, între aceste două corpuri: corpul molar al populației și microcorpurile indivizilor?*

– Întrebarea este foarte bine pusă. E dificil să încerc să-i răspund întrucît tocmai asupra acestei chestiuni lucrez în acest moment. Cred că trebuie să avem clar în minte că, printre invențiile tehnice fundamentale ale secolelor XVII-XVIII, a apărut o nouă tehnologie a exercițiului puterii, care este, probabil, mai importantă decît reformele constituționale sau decît noile forme de guvernămînt care au fost instituite la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Se aude, adeseori, spunîndu-se, dinspre stînga: “Puterea este ceea ce e abstract și neagă corpul, ceea ce refulează și reprimă”. Aș spune mai degrabă că ceea ce mă frapează cel mai mult în aceste noi tehnologii ale puterii instaurate începînd cu secolele XVII-XVIII este caracterul lor în același timp concret și precis, priza lor asupra unei realități multiple și diferențiate. Puterea, așa cum era exercitată în societățile de tip feudal, funcționa, *grosso modo*, prin semne și prin prevalări. Semne de fidelitate față de senior, ritualuri, ceremonii și prelevări de bunuri prin impozite, jafuri, vînătoare, război. O dată cu secolele XVII-XVIII, am

avut de-a face cu o putere care a început să se exerseze prin producție și prin prestări. A fost vorba de a obține de la indivizi, în viața lor concretă, prestări productive. Iar pentru asta a fost nevoie de realizarea unei veritabile încorporări a puterii, în sensul că a trebuit să se ajungă pînă la corpul indivizilor, la gesturile lor, la atitudinile lor, la comportamentele lor de toate zilele; de aici importanța unor procedee precum disciplinele școlare, care au reușit să facă din corpul copiilor un obiect de manipulări și de condiționări foarte complexe. Dar, pe de altă parte, aceste noi tehnici de putere trebuiau să țină cont și de fenomenele populației. Pe scurt, să trateze, să controleze, să dirijeze acumularea oamenilor (un sistem economic care favoriza acumularea capitalului și un sistem de putere care comanda acumularea oamenilor au devenit, începînd cu secolul al XVII-lea, două fenomene corelative și indisociabile); de aici apariția problemelor de demografie, de sănătate publică, de igienă, de habitat, de longevitate și de fecunditate. Iar importanța politică a problemei sexului se datorează, cred, faptului că sexul se situează la intersecția dintre disciplinele corpului și cele ale controlului populațiilor.

– Pentru a încheia, o întrebare care vi s-a mai pus: aceste cercetări pe care le faceți, aceste preocupări ale dumneavoastră, aceste rezultate la care ajungeți, cum ne putem servi de ele, pînă la urmă, să spunem, în luptele cotidiene? Ați vorbit deja de lupta punctuală ca loc specific de conflict cu puterea, dincolo de diversele instanțe, care ale partidelor, ale claselor în globalitatea și generalitatea lor. Prin urmare, care este rolul intelectualilor astăzi? Atunci cînd nu ești un intelectual organic (adică unul care vorbește ca purtător de cuvînt al unei organizații globale), atunci cînd nu ești un deținător, un maestru al adevărului, unde te poți situa?

– Multă vreme, intelectualul zis de "stînga" a luat cuvîntul și și-a văzut recunoscut dreptul de a vorbi ca stăpîn al adevărului și al dreptății. Era ascultat sau pretindea că se face ascultat ca reprezentant al universalului. A fi intelectual însemna să fii puțin conștiința tuturora. Cred că era transpusă aici o idee a marxismului, dar a unui marxism insipid: așa cum proletariatul, prin necesitatea poziției sale istorice, este purtător al universalului (dar purtător imediat, nu reflectat, puțin conștient de sine însuși), tot așa intelectualul, prin opțiunea sa morală, teoretică și politică, se voia purtătorul acestei universalități, dar în forma sa conștientă și elaborată. Intelectualul ar fi astfel figura clară și individuală a unei universalități a cărei formă întunecată și colectivă ar fi proletariatul.

De mulţi ani nu I se mai cere intelectualului să joace acest rol. S-a stabilit, între timp, un mod nou de legătură între teorie şi practică. Intelectualii s-au obişnuit să lucreze nu în universal, în exemplar, în dreptul-şi-adevăratul-pentru-toţi, ci în sectoare determinate, în puncte precise în care îi situau fie condiţiile lor de muncă, fie condiţiile lor de viaţă (locuinţa, spitalul, azilul, laboratorul, universitatea, raporturile familiale sau sexuale), şi astfel şi-au cîştigat o conştiinţă mult mai concretă şi mai imediată a luptelor. Au întîlnit aici probleme care erau specifice, nu universale, diferite adeseori de cele ale proletariatului sau ale maselor. Şi, totuşi, s-au apropiat realmente de acestea, din două motive, cred: pentru că era vorba de lupte reale, materiale, cotidiene şi pentru că întîlneau adesea, dar într-o altă formă, acelaşi adversar ca proletariatul, ţărănimea sau masele (multinaţionalele, aparatul judiciar şi poliţienesc, speculaţia imobiliară); este ceea ce aş numi intelectualul specific în opoziţie cu intelectualul universal.

Această nouă figură are o altă semnificaţie politică: ea a permis, dacă nu se să cimenteze, atunci măcar să se rearticuleze categorii destul de învecinate care rămăseseră separate. Intelectualul era, pînă atunci, scriitorul prin excelenţă: conştiinţă universală, subiect liber, el se opunea celor care nu erau decît *competenţe* în serviciul statului sau al capitalului (ingineri, magistraţi, profesori). De cînd politizarea se operează pornind de la activitatea specifică a fiecăruia, pragul *scriiturii*, ca marcă sacralizantă a intelectualului, dispare; atunci se pot produce legături transversale de la cunoaştere la cunoaştere, de la un punct de politizare la altul: astfel, magistraţii şi psihiatrii, medicii şi asistenţii sociali, laboranţii şi sociologii pot, fiecare la locul său propriu, prin schimburi şi ajutor, să participe la o politizare globală a intelectualilor. Acest proces explică faptul că dacă scriitorul tinde să dispară ca figură de marcă, profesorul şi universitatea apar poate nu ca elemente principale, ci ca puncte de schimb, ca puncte de întîlnire privilegiate. Fără îndoială, că dacă Universitatea şi învăţămîntul au devenit regiuni ultra-sensibile din punct de vedere politic, cu siguranţă că acesta este motivul. Iar ceea ce se cheamă astăzi criza Universităţii nu trebuie interpretat ca o pierdere de putere (*puissance*), ci, dimpotrivă, ca multiplicare şi consolidare a efectelor sale de putere (*pouvoir*), în mijlocul unui ansamblu multiform de intelectuali care toţi, practic, trec prin ea şi se referă la ea. Toată teoretizarea exasperată a scriiturii la care am asistat în anii 1960 nu era, fără îndoială, decît cîntecul de lebădă: scriitorul se zbătea pentru menţinerea privilegiului său politic; dar faptul că a fost vorba de o

teorie, că a avut nevoie de garanţii ştiinţifice, sprijinite pe lingvistică, pe semiologie, pe psihanaliză, că această teorie a avut referinţele sale în Saussure sau în Chomsky etc, că a dat naştere unor opere literare atît de mediocre, toate acestea dovedesc că activitatea scriitorului nu mai era de multă vreme un focar activ.

Mi se pare că această figură a intelectualului specific s-a dezvoltat începînd cu cel de-al doilea război mondial. Poate că fizicianul atomist – să spunem într-un cuvînt sau, mai degrabă, cu un singur nume: Oppenheimer – este cel care a făcut joncţiunea între intelectualul universal şi intelectualul specific. Fizicianul atomist intervenea pentru că avea un raport direct şi localizat cu instituţia şi cu cunoaşterea ştiinţifică; dar întrucît pericolul atomic privea întreaga specie umană şi destinul lumii, discursul său putea să fie în acelaşi timp şi discursul universalului. Sub acoperirea acestui protest care privea pe toată lumea, savantul atomist şi-a afirmat poziţia sa specifică în ordinea cunoaşterii. Şi pentru prima dată, cred, intelectualul a fost urmărit de către puterea politică nu pentru discursul general pe care-l ţinea, ci din cauza cunoaşterii pe care o deţinea: la acest nivel constituia el un pericol politic. Nu vorbesc aici decît despre intelectualii occidentali. Ce s-a întîmplat în Uniunea Sovietică este cu siguranţă analog în anumite puncte, dar foarte diferit în multe altele. Ar trebui făcut un întreg studiu despre *Dissent*-ul ştiinţific în Occident şi în ţările socialiste după 1945.

Putem presupune că intelectualul universal, aşa cum a funcţionat în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, este, de fapt, derivat dintr-o figură istorică foarte specifică: omul dreptăţii, omul legii, cel care puterii, despotismului, abuzurilor, aroganţei bogăţiei le opune universalitatea justiţiei şi echitatea unei legi ideale. Marile lupte politice din secolul al XVIII-lea au avut loc în jurul legii, al dreptului, al Constituţiei, a ceea ce e just în raţiune şi în natură, a ceea ce poate şi trebuie să aibă valoare în mod universal. Ceea ce se numeşte astăzi intelectual (vreau să spun intelectual în sensul politic, şi nu în cel sociologic sau profesional al termenului, adică cel care face uz de cunoaşterea sa, de competenţa sa, de raportul său cu adevărul în ordinea luptelor politice) s-a născut, cred, din juristul sau, în orice caz, din omul care se reclama din universalitatea legii juste, eventual împotriva profesioniştilor dreptului (Voltaire este, în Franţa, prototipul acestor intelectuali). Intelectualul universal derivă din juristul-notabil şi îşi găseşte expresia sa cea mai deplină în scriitor, purtător de semnificaţii şi de valori în care se pot recunoaşte toţi. Intelectualul

specific derivă dintr-o cu totul altă figură, nu cea a juristului-notabil, ci din savantul-expert. Spuneam mai devreme, el a început să apară pe scenă o dată cu atomicienii. De fapt, se pregătise deja în culise de multă vreme, era chiar prezent cel puţin într-un colţ al scenei încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, să spunem. Fără îndoială că o dată cu Darwin sau, mai degrabă, cu evoluţioniştii postdarwinişti a început el să apară de o manieră mult mai clară. Relaţiile furtunoase între evoluţionişti şi socialişti, efectele foarte ambigue ale evoluţionismului (de exemplu, asupra sociologiei, criminologiei, psihiatriei, eugenismului) semnalează momentul important în care, în numele unui adevăr ştiinţific "local" – oricît de important ar fi acesta –,are loc intervenţia savantului în luptele politice contemporane lui. Din punct de vedere istoric, Darwin reprezintă acest punct de inflexiune în istoria intelectualului universal (Zola e foarte semnificativ în acest context: este tipul intelectualului universal, purtător al legii şi militant pentru echitate, dar care îşi încarcă discursul cu o întreagă referinţă nosologică, evoluţionistă, pe care o crede ştiinţifică, pe care o stăpîneşte de altfel foarte rău şi ale cărei efecte politice asupra propriului său discurs sînt foarte echivoce). Ar trebui, dacă am studia asta mai îndeaproape, să vedem felul în care au intrat fizicienii, la graniţa dintre secole, în dezbaterea politică. Dezbaterile între teoreticienii socialismului şi teoreticienii relativităţii au fost capitale în această istorie.

Nu e mai puţin adevărat că biologia şi fizica au fost zonele privilegiate de formare ale acestui nou personaj al intelectualului specific. Extensiunea structurilor tehnico-ştiinţifice la nivelul economiei şi al strategiei i-au conferit reala sa importanţă. Figura în care se concentrează funcţiile şi prestigiile acestui nou intelectual nu mai este scriitorul genial, ci savantul absolut, nu cel care poartă valorile tuturor, care se opune suveranului sau guvernanţilor nedrepţi şi îşi face auzit strigătul său pînă la nemurire, ci, dimpotrivă, cel care deţine, cu încă alţi cîţiva, fie în serviciul statului, fie împotriva lui, puteri care pot favoriza sau pot ucide în mod definitiv viaţa. Nu poet al eternităţii, ci strategie a vieţii sau a morţii. Trăim la ora actuală dispariţia marelui scriitor.

Să revenim la lucruri mai precise. Să admitem, o dată cu dezvoltarea în societatea contemporană a structurilor tehnico-ştiinţifice, importanţa pe care intelectualul specific a căpătat-o de cîteva zeci de ani, precum şi accelerarea acestei mişcări după 1960. Intelectualul specific întîlneşte obstacole şi se expune unor pericole.

Pericol de a rămîne la nivelul unor lupte de conjunctură, al unor revendicări sectoriale. Risc de a se lăsa manipulat de către partide politice sau de către aparate sindicale purtînd aceste lupte locale. Risc mai ales de a nu putea dezvolta aceste lupte datorită lipsei de strategii globale şi de suport exterior. Risc, de asemenea, de a nu fi urmat sau de a fi urmat doar de grupuri foarte limitate. Avem, în Franţa, chiar sub ochii noştri, un exemplu în acest sens. Lupta în jurul închisorii , al sistemului penal, al aparatului poliţienesc-judiciar, întrucît s-a derulat doar cu asistenţi sociali şi cu foşti deţinuţi, s-a separat din ce în ce mai mult de ceea ce i-ar fi putut permite să se răspîndească. Ea s-a lăsat infiltrată de o întreagă ideologie naivă şi arhaică, ce face din delincvent victima inocentă şi, în acelaşi timp, purul revoltat, mielul marelui sacrificiu social şi lupul tînăr al revoluţiilor viitoare. Această întoarcere la temele anarhiste de la sfîrşitul secolului al XIX-lea n-a fost posibilă decît printr-o lipsă de integrare în strategiile actuale. Iar rezultatul e un divorţ profund între acest cîntecel monoton şi liric, dar care nu e auzit decît de grupuri foarte mici, şi o masă care are motive întemeiate să n-o ia în seamă, dar care, din teama atent întreţinută în faţa criminalităţii, acceptă menţinerea şi chiar întărirea aparatului judiciar şi poliţienesc.

Mi se pare că ne găsim într-un moment în care funcţia intelectualului specific trebuie reelaborată. Nu abandonată, în ciuda nostalgiei unora pentru marii intelectuali universali ("avem nevoie, spun ei, de o filosofie, de o viziune asupra lumii") ; e suficient să ne gîndim la rezultatele importante obţinute în psihiatrie: ele dovedesc că aceste lupte locale şi specifice n-au fost o greşeală şi n-au condus la un impas. Se poate chiar spune că rolul intelectualului specific trebuie să devină din ce în ce mai important pe măsura responsabilităţilor politice pe care, de voie de nevoie, este obligat să le ia ca atomist, genetician, informatician, farmacolog etc. Nu numai că ar fi periculos să-l descalificăm în raportul său specific cu o cunoaştere locală, sub pretextul că acolo e vorba de specialişti care nu interesează masele (ceea ce e de două ori fals: ele sînt conştiente de asta şi oricum sînt implicate în această cunoaştere) sau că serveşte intereselor capitalului şi ale statului (ceea ce e adevărat, dar demonstrează în acelaşi timp locul strategic pe care-l ocupă), sau, mai mult, că vehiculează o ideologie scientistă (ceea ce nu este întotdeauna adevărat şi nu are, fără îndoială, decît o importanţă secundară în raport cu ceea ce este primordial: efecte proprii discursurilor adevărate).

Important este, cred, că adevărul nu e în afara puterii şi lipsit de

putere (el nu este, în ciuda unui mit căruia ar trebui să-i reluăm istoria şi funcţiile, o recompensă pentru spiritele libere, copilul lungilor singurătăţi, privilegiul celor care au ştiut să se elibereze). Adevărul este din această lume, el e produs aici graţie unor multiple constrîngeri şi deţine în el efecte reglate de putere. Fiecare societate îşi are regimul său de adevăr, politica sa generală de adevăr: adică tipurile de discurs pe care le găzduieşte şi le face să funcţioneze ca adevărate; mecanismele şi instanţele care permit să se distingă enunţurile adevărate de cele false; tehnicile şi procedurile valorizate în vederea obţinerii adevărului; statutul celor însărcinaţi să spună ceea ce funcţionează ca adevărat.

În societăţi ca a noastră, economia politică a adevărului e caracterizată de cinci trăsături importante: adevărul este centrat pe forma discursului ştiinţific şi pe instituţiile care-l produc; este supus unei constante incitări economice şi politice (nevoia de adevăr atît pentru producţia economică cît şi pentru puterea politică); este obiectul, sub diferite forme, al unei imense difuzări şi consumări (el circulă în aparatele de educaţie sau de informare, a căror întindere este relativ mare în corpul social, în ciuda anumitor limitări stricte); este produs şi transmis sub controlul neexclusiv, dar dominant al cîtorva mari aparate politice sau economice (universitate, armată, scriitură, media); în fine, este miza unei întregi dezbateri politice şi a unei mari înfruntări sociale (luptele ideologice).

Mi se pare că ceea ce trebuie să luăm în seamă acum, în ce-l priveşte pe intelectual, nu este atît imaginea sa de purtător al valorilor universale; el este cineva care ocupă o poziţie specifică – dar de o specificitate legată de funcţiile generale ale dispozitivului de adevăr într-o societate ca a noastră. Altfel spus,, intelectualul ţine de o triplă specificitate: specificitatea poziţiei sale de clasă (mic-burghez în slujba capitalismului, intelectual organic al proletariatului); specificitatea condiţiilor sale de viaţă şi de muncă, legate de condiţia sa de intelectual (domeniul său de cercetare, locul său într-un laborator, exigenţele economice sau politice la care se supune sau împotriva cărora se revoltă, la universitate, la spital etc.); în fine, specificitatea politicii adevărului în societăţile noastre. Şi aici poziţia sa poate căpăta o semnificaţie generală, iar lupta locală sau specifică pe care o poartă poate avea efecte, implicaţii, care nu sînt doar profesionale sau sectoriale. El funcţionează sau luptă la nivelul general al acestui regim de adevăr atît de esenţial pentru structurile şi funcţionarea societăţilor noastre. Există o luptă pentru adevăr sau cel

puţin în jurul adevărului – fiind înţeles încă o dată că prin adevăr nu vreau să spun ansamblul lucrurilor adevărate care trebuie descoperite sau acceptate, ci ansamblul regulilor după care se alege adevăratul de fals şi se ataşează adevăratului efecte specifice de putere; fiind, de asemenea, înţeles că nu este vorba de o luptă în favoarea adevărului, ci în jurul statutului adevărului şi al rolului economico-politic pe care acesta îl joacă. Trebuie să gîndim problemele politice ale intelectualilor nu în termeni de ştiinţă/ideologie, ci în termeni de adevăr/putere. Doar în acest fel poate fi reconsiderată chestiunea profesionalizării intelectualului, a diviziunii dintre munca manuală şi cea intelectuală.

Toate acestea pot părea foarte confuze şi nesigure. Da, nesigure, iar ceea ce spun aici e cu titlu de ipoteză. Pentru ca lucrurile să fie mai puţin confuze, aş dori să avansez cîteva propuneri – în sensul nu al lucrurilor admise, ci doar oferite pentru eseuri sau încercări viitoare:

– a se înţelege prin adevăr un ansamblu de proceduri reglate în vederea producerii, legii, repartiţiei, punerii în circulaţie şi funcţionării enunţurilor.

– adevărul este legat în mod circular de sisteme de putere care-l produc şi îl susţin şi de efecte de putere pe care el le induce şi care-l determină. Regim al adevărului;

– acest regim nu este pur şi simplu ideologic sau suprastructural; el a fost o condiţie de formare şi de dezvoltare a capitalismului. Tot el funcţionează, sub rezerva cîtorva modificări, şi în majoritatea ţărilor socialiste (las deschisă chestiunea Chinei pe care n-o cunosc);

– problema politică esenţială pentru intelectual nu este să critice conţinuturile ideologice legate de ştiinţă sau să facă astfel încît practica sa ştiinţifică să fie însoţită de o ideologie corectă, ci să ştie dacă e posibil să se constituie o nouă politică a adevărului. Problema nu este să schimbi conştiinţa oamenilor sau ceea ce au ei în cap, ci regimul politic, economic, instituţional al producerii adevărului.

Nu e vorba să eliberăm adevărul de orice sistem de putere – asta ar fi o himeră, deoarece adevărul este el însuşi putere –, ci să separi puterea adevărului de formele de hegemonie (sociale, economice, culturale) în interiorul cărora funcţionează pentru moment.

Problema politică nu este, pînă la urmă, eroarea, iluzia, conştiinţa alienată sau ideologia; este adevărul însuşi. De aici importanţa lui Nietzsche.

PUTEREA, O BESTIE MAGNIFICĂ

– Prima mea carte avea ca titlu *Istoria nebuniei*, o lucrare esențialmente consacrată nu atît istoriei nebuniei, cît celei a statutului care fusese conferit nebunilor în societățile europene între secolul al XVI-lea și începutul secolului al XIX-lea; în ce fel începuseră să fie percepute într-o societate, aceste personaje stranii care erau nebunii. Bineînțeles, personajul nebunului era un personaj tradițional în cultură, în literatură încă din epoca greacă. Dar ceea ce s-a schimbat, cred, în decursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea e faptul că a început să fie organizată într-un anume fel percepția nebuniei ca maladie mentală. Și în același timp, nebunii au început să fie izolați în raport cu sistemul general al societății, să fie puși deoparte, să nu mai fie tolerați într-un fel de familiaritate cotidiană, să nu mai fie suportați cînd circulau astfel, cînd se amestecau în viața de toate zilele și a tuturor oamenilor... Atunci, au fost izolați, au fost închiși într-un fel de mare temniță, care i-a vizat nu numai pe nebuni, ci în egală măsură pe vagabonzi, săraci, cerșetori. Un mecanism de segregare socială în care au fost prinși nebunii; și, încetul cu încetul, în acest regim general de întemnițare, li s-a definit un loc special, și de aici s-a ivit spitalul psihiatric modern, cel care a funcționat pe scară largă în întreaga Europă a secolului al XIX-lea. Iată, dacă doriți, punctul meu de plecare...

– *Și experiența personală?*

– Experiența personală? S-a întîmplat că făcusem studii de... cum se zice, de litere, de filosofie, puțină psihologie, așa... și apoi am fost întotdeauna ispitit, fascinat chiar de studiile medicale, și apoi... lenea, nevoia de a face o meserie, de a-mi cîștiga viața au făcut să nu urmez studii medicale după studiile de filosofie, dar am lucrat totuși într-un spital psihiatric, la Sainte-Anne, și am lucrat avînd un statut special; era către 1955, aproape. În acel moment, profesiunea de psiholog în spitalele psihiatrice nu exista deloc sau abia începea să se

contureze, în Franța cel puțin. Fusesem recrutat în termeni vagi ca psiholog, dar de fapt nu aveam nimic de făcut şi nimeni nu ştia ce să facă cu mine, aşa încît am rămas timp de doi ani în stagiu, tolerat de medici, dar fără lucru. Aşa că am putut circula la granița dintre lumea medicilor şi lumea bolnavilor. Neavînd, bineînțeles, privilegiile medicilor, neavînd însă nici tristul statut al bolnavului. Raporturile între medici şi bolnavi, formele de instituție, cel puțin în spitalele psihiatrice, m-au uimit, m-au surprins de-a dreptul şi chiar pînă la angoasă. În fond, problema pe care mi-am pus-o n-a fost atît de a şti ce se petrece în mințile bolnavilor, cît ce se petrece între medici şi bolnavi. Ce se petrece între aceşti oameni, dincolo de zidurile, regulamentele, obiceiurile, constrîngerile, coercițiile, dar şi violențele de găsit în spitalele psihiatrice? Ce înseamnă toate acestea? Acest raport atît de dramatic, atît de încordat. Chiar dacă e organizat, justificat printr-un discurs ştiințific, nu e mai puțin adevărat că e un raport foarte ciudat... de luptă, de înfruntare, de agresivitate. Pe scurt, am vrut să fac oarecum istoria acestui raport între rațiune şi nebunie. Am încercat să resituez acest fapt în istoria generală. Am încercat să-l reaşez în istoria procedeelor prin care societatea modernă se diferențiase, introdusese diferențieri între indivizi. Că e diviziunea muncii, că sînt ierarhizările sociale, acea multiplicitate de niveluri pe care o găsim în societățile moderne, acea atomizare a indivizilor, de asemenea. Toate astea, cred, erau condiția pentru ca nebunii să primească statutul pe care l-au primit.

– *Vorbiți de Occident...*

– Da, cînd spun Occident, ştiți, e un cuvînt vag, neplăcut la întrebuințare şi aproape indispensabil. Vreau să spun că multe lucruri, multe practici sociale, practici politice, practici economice s-au născut şi s-au dezvoltat cu o forță enormă într-un fel de regiune geografică situată între Vistula şi Gibraltar, între coastele din nordul Scoției şi extremitatea sudică a Italiei. Nu vreau nicidecum să spun că lumea arabă, de pildă, nu a avut influență asupra tuturor acestora... sau Orientul Mijlociu, sau lumea persană... Nu e mai puțin adevărat că destinul nostru de om modern s-a articulat totuşi în această regiune şi de-a lungul unei anumite epoci care se situează între începutul Evului Mediu şi secolele al XVIII-lea sau al XIX-lea. Trebuie spus că, începînd cu secolul al XIX-lea, schemele de gîndire, formele politice, mecanismele economice fundamentale ale Occidentului au devenit universale, prin violența colonizării, în sfîrşit să spunem, cel mai adesea, au devenit universale. Eu asta înțeleg prin Occident, acest soi

de mic fragment al lumii al cărui straniu şi violent destin a fost să-şi impună în cele din urmă felul de a vedea, de a gîndi, de a spune şi de a face întregii lumi. E adevărat că lumea a intrat în conflict cu acest Occident, că s-a separat de el, că încearcă acum ... că a ajuns să-l facă să-şi piardă poziţia preeminentă, dar asta nu împiedică faptul că instrumentele care au fost folosite în lumea întreagă pentru a reduce Occidentul şi a-i scutura jugul, aceste instrumente tot Occidentul le-a forjat, mai pe toate.

– Spuneţi că în Occident nu există influenţă din partea lumii arabe sau a Orientului Mijlociu...

– Ba nu, dimpotrivă, am zis că ea există.

– Da, nu putem spune că nu există...

– Aşa e. Nu putem spune că nu există.

– În ce sens?

– E foarte dificil, de pildă, de conceput dezvoltarea gîndirii, a filosofiei, a ştiinţei, a economiei europene în Evul Mediu, dacă nu se ţine seama de lumea arabă. Iată... în acest sens... Luaţi exemplul religiei. Religia, transformările catolicismului, în sfîrşit, multe din transformările catolicismului în decursul secolelor XIV şi XV s-au datorat unei mari influenţe a unei filosofii, a unei gîndiri, a unei mistici arabe. Nu voi argumenta însă eu importanţa acestui fenomen în faţa cuiva din cultura spaniolă precum dumneavoastră.

– Dar care erau, concret, aceste influenţe în viaţa religioasă, culturală şi chiar politică în Europa, Europa pe care am putea-o numi Europa occidentală? Cum s-a operat o asemenea fuziune a culturii occidentale cu acest aport al părţii orientale, arabe? Cum s-a petrecut asta?

– Asta e întrebarea pe care mi-o puneţi? Ştiţi, eu sînt un istoric, nu sînt un filosof speculînd asupra istoriei lumii, eu nu sînt Spengler. Pe de altă parte, întrebarea pe care mi-o puneţi e o întrebare extraordinar de complicată. Cum se face? Nu, chiar nu pot spune... Precum preşedinţii americani, cînd îi pune în încurcătură o întrebare, voi răspunde: *no comment...*

– De acord. Cred că există o influenţă complexă în Occident, în ceea ce se numeşte Occident, a culturilor orientale, că am putea spune că o mare parte a culturii occidentale se hrăneşte, fie direct, fie contradictoriu, din cultura orientală... printr-o opoziţie pe care am putea-o numi negativă, dar care o înglobează. Cum vedeţi acest fapt? Ştiu bine că sînteţi istoric mai degrabă decît filosof al istoriei, dar un istoric face totuşi puţină filosofie în istoria sa...

– Da. E aici o problemă care, cred, a fost adesea atinsă în treacăt dar în fond niciodată tratată. Au fost două mari religii universale în lumea mediteraneană, lăsăm deoparte Asia, care e încă o altă problemă. Au fost două... erau trei monoteisme, cel iudaic, cel creştin şi cel musulman, au fost două religii cu vocaţie universalistă, religia creştină şi religia musulmană. Cum se face că lumea musulmană, religia musulmană, care părea să aibă şi care efectiv a avut, pînă în secolele XII şi XIII, un dinamism infinit mai mare, mai puternic decît creştinismul, ale cărei forme religioase, militare, sociale, culturale păreau mult mai suple, mult mai bogate, mult mai primitoare decît această lume creştină a Evului Mediu tîrziu, cum se face că de la un anumit moment lucrurile s-au răsturnat? Lumea musulmană a rămas pe loc, a încremenit într-un fel şi a fost puţin cîte puţin înglobată şi colonizată de către o lume creştină care, ea, se desţepenise şi a fost pînă acum marea vatră a universalităţii. Asta e o problemă de istorie, dar, într-adevăr, şi de filosofie în egală măsură.

– *Aş vrea să revenim la lucruri mai concrete. Cum v-aţi pregătit prima carte? Plecînd de la ce experienţe?*

– Din punct de vedere filosofic, eu m-am format într-un climat al fenomenologiei şi al existenţialismului. Adică al formelor de reflecţie nemijlocit legate, alimentate, hrănite de experienţele trăite. Şi, în fond, tocmai elucidarea acestei experienţe trăite constituia filosofia, discursul filosofic. Or, fără să ştiu încă foarte bine de ce, s-a produs în acei ani, în anii cincizeci, şaizeci, şaptezeci, o schimbare la urma urmelor importantă în reflecţia teoretică, cel puţin aşa cum se desfăşura ea în Franţa; o importanţă din ce în ce mai puţin mare acordată experienţei nemijlocite, trăite, intime a indivizilor. În schimb, o importanţă crescîndă acordată raportului lucrurilor între ele, culturilor diferite de ale noastre, fenomenelor istorice, fenomenelor economice. Priviţi cît de important a fost Lévi-Strauss, cel puţin în cultura franceză. Dar dacă e cineva departe de experienţa trăită, acela e Lévi-Strauss, al cărui întreg obiect era tocmai cultura cea mai străină cu putinţă de a noastră. La fel, importanţa psihanalizei, şi mai ales a psihanalizei de tip lacanian, în Franţa, care a început către anii aceia. Cărui fapt se datora asta, dacă nu că, în această psihanaliză, nu la experienţa trăită a indivizilor se recurgea, nu cu ea avem de-a face, nu asta se voia elucidat, ci structurile inconştientului, nu conştiinţa, ci inconştientul. M-am interesat aşadar din motive personale, biografice de această problemă a nebuniei, şi nu am fost nici eu tentat să încerc să elucidez în interiorul conştiinţei mele care putea fi raportul pe care-l

întreţineam cu nebunia sau cu nebunia mea, ci, în schimb, m-a pasionat problema statutului istoric, social, politic al nebuniei într-o societate ca a noastră. În aşa fel încît am fost imediat îndemnat să folosesc materialul istoric şi, în loc să mă analizez pe mine însumi, în loc să fac introspecţia, analiza experienţei mele trăite, m-am aruncat cu capul înainte în praful arhivelor, am încercat să regăsesc documente, texte, mărturii privind statutul nebuniei.

– Vorbiţi despre acest statut al nebuniei pe plan politic, social, istoric. Cum l-aţi parcurs în traiectoria cercetării dumneavoastră?

– Nebunia a fost din ce în ce mai medicalizată de-a lungul întregii istorii a Occidentului. În Evul Mediu, desigur, se considera că anumiţi indivizi erau bolnavi cu duhul sau cu capul sau cu creierul. Dar era cu totul excepţional. În esenţă, nebunul, deviatul, neregulatul, cel care nu se comporta sau care nu vorbea ca toată lumea nu era perceput ca un bolnav. Şi doar treptat a început să fie anexat la medicină fenomenul nebuniei, să se considere că nebunia e o formă de maladie şi, la limită, că orice individ, chiar normal, era poate bolnav în măsura în care putea fi nebun. Această medicalizare e în realitate un aspect al unui fenomen mai vast - medicalizarea generală a existenţei. Aş spune, foarte schematic, că marea problemă a societăţilor occidentale începînd cu Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea au fost dreptul, legea, legitimitatea, legalitatea şi că s-a cucerit dificil o societate de drept, dreptul indivizilor, în decursul tuturor luptelor politice care au traversat, care au zguduit Europa pînă în secolul al XIX-lea; şi în chiar momentul în care se credea, în care revoluţionarii francezi credeau că au atins o societate de drept, iată că s-a întîmplat ceva, ceva ce încerc tocmai să analizez, ceva care a făcut să se intre în societatea normei, a sănătăţii, a medicinei, a normalizării - modul nostru esenţial de funcţionare în prezent.

Uitaţi-vă ce se petrece azi în justiţia penală a majorităţii ţărilor din Europa. Cînd ai de-a face cu un criminal, problema imediată e de a şti dacă nu cumva e nebun, care sînt motivele psihologice pentru care a comis crima, tulburările pe care le-a cunoscut în copilărie, tulburările mediului său familial... Lucrurile sînt imediat psihologizate; psihologizate, adică medicalizate.

– Vorbiţi despre medicalizare, nu numai despre nebunie.

– Da, şi despre cea a indivizilor în general, a existenţei în general. Uitaţi-vă, de pildă, ce se întîmplă cu privire la copii. În secolul al XVIII-lea, au început în mod intensiv preocupările pentru sănătatea copiilor, şi tocmai datorită acestei griji a putut scădea

considerabil mortalitatea lor. Mortalitatea infantilă era încă uriaşă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, dar medicalizarea nu a încetat să se extindă şi să se accelereze, iar acum părinţii sînt, faţă de copii, într-o postură aproape întotdeauna medicalizantă, psihologizantă, psihiatrizantă. La cea mai mică nelinişte a copilului, cea mai mică nervozitate sau cea mai mică teamă: ce se întîmplă, ce s-a întîmplat, ce nu i-a priit, e oare pe cale să-şi rezolve complexul oedipian? Toate raporturile sînt astfel parazitate de gîndirea medicală, de îngrijirea medicală...

– *Ce este gîndirea medicală? În ce sens folosiţi acest termen?*

– Prin gîndire medicală înţeleg un mod de a percepe lucrurile care se organizează în jurul normei, care încearcă adică să separe ceea ce e normal de ceea ce e anormal, care nu e întocmai licitul şi ilicitul; gîndirea juridică distinge licitul şi ilicitul, gîndirea medicală distinge normalul şi anormalul; ea îşi da, căuta să-şi dea mijloacele de corecţie care nu sînt întocmai mijloace de pedepsire, ci mijloace de transformare a individului, o întreagă tehnologie a comportamentului fiinţei umane legată de asta...

– *Şi cum se operează formarea tuturor acestora în mişcarea istorică?*

– Toate astea sînt profund legate de dezvoltarea capitalismului; altfel spus,, capitalismul nu a putut funcţiona cu un sistem de putere politică oarecum indiferentă faţă de indivizi. Puterea politică într-o societate de tip feudal presupunea în esenţă ca săracii să plătească dijmă seniorului sau oamenilor deja bogaţi, să presteze, de asemenea, serviciul militar. Dar de ceea ce făceau indivizii, nu se prea îngrijora nimeni, puterea politică era pînă la urmă indiferentă. Ceea ce exista în ochii unui senior era pămîntul său, satul şi locuitorii satului său, erau, la limită, familiile, dar indivizii, concret vorbind, nu intrau în atenţia puterii. A venit o vreme cînd a trebuit ca fiecare să fie în mod efectiv perceput de ochiul puterii, se voia o societate de tip capitalist, altfel spus,, cu o producţie intensificată la maximum, eficientizată la maximum; cînd a fost nevoie, în diviziunea muncii, de oameni capabili să facă una, de alţii să facă alta, ,de asemenea, cînd a apărut teama că mişcări populare de rezistenţă, sau de inerţie, sau de revoltă pot să răstoarne această ordine capitalistă pe cale să se nască, atunci a fost nevoie de o supraveghere precisă şi concretă a tuturor indivizilor, şi cred că medicalizarea de care vorbeam e legată de acest fapt.

– *Cum stabiliţi acest raport?*

– O dată cu medicalizarea, normalizarea, ajungeţi să obţineţi un

fel de ierarhie a indivizilor capabili sau mai puțin capabili, cel care se supune unei anumite norme, cel care deviază, cel care poate fi corectat, cel care nu poate fi corectat, cel care poate fi corectat prin cutare mijloc, cel pentru care trebuie folosite alt mijloace. Tocmai acest fapt, acest gen de luare în considerare a indivizilor în funcție de normalitatea lor este, cred, unul dintre marile instrumente de putere în societatea contemporană.

– *În funcție de eficiența sa în producție...*

– Da, eficiența sa în producție în sensul foarte larg al termenului.

– *Da, nu de producție pur și simplu...*

– Nu de producție doar manuală...

– *... de mărfuri. Producție umană...*

– Asta e.

– *Asta poate fi arta însăși...*

– Iată, întru totul.

– *Sînt multe lucruri în tot ce spuneți. Sînt atîtea încît nu știu pe care să-l reluăm. De pildă, spuneți că acest raport care există între medicalizare și nevoia unei anumite eficiențe sociale s-a stabilit în momentul capitalismului.*

– Așa e, da.

– *Și cum s-ar putea descrie acest moment?*

– E un fenomen care a durat vreme îndelungată, care a trecut printr-o mie de canale diferite. Îl vedeți, de exemplu, apărînd în ordine religioasă foarte devreme, înainte de Reformă, cînd încep să se dezvolte practici de devoțiune, practici de confesiune, de dirijare de conștiință, de examen de conștiință, arătînd cît de îndeaproape se interesează Biserica catolică de indivizi și nu numai de păcatele lor, nu numai de un fel de comportament legal sau ilegal, nu, se vrea cu adevărat să se știe cum se petrec toate astea în mintea și în inima oamenilor. E un fenomen pe care-l vedeți apărînd devreme, cam în secolul al XV-lea și la începutul secolului al XVI-lea. Din acest moment, de asemenea, vedeți Occidentul începînd să se preocupe mult de educație, nu numai de educația clericilor, ci în egală măsură de educația oamenilor care vor fi meniți să fie negustori, comercianți, oameni ai legii. Începe formarea copiilor destul de devreme; această educație, încă burgheză, va deveni pe urmă mai populară. Și la fel în armată: vedeți aceste fenomene de disciplinare apărînd în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. E, așadar, un fenomen multiplu, care poate fi plasat în general sub semnul dezvoltării capitalismului, dar, de fapt, cînd privim lucrurile în amănunt, ne dăm seama că e un proces care a

avut origini multiple şi, în cele din urmă, puţin cîte puţin, s-a organizat în fascicul.

– Care se inserează într-o traiectorie istorică...

– Aşa e.

– Spuneaţi că această preocupare, care poate fi numită de elită a burgheziei, devine o preocupare populară.

– Cred că unul dintre lucrurile importante e tocmai acesta, că toate aceste preocupări privind corpul, sănătatea, normalitatea etc., burghezia le-a avut mai întîi pentru ea însăşi, pentru descendenţa ei, pentru copii ei, pentru oamenii care făceau parte din acel grup, şi doar treptat s-au aplicat proceduri de normalizare şi altor straturi sociale, în special proletariatului.

– Cărui fapt i se supune acest aspect?

– Burghezia a fost mai întîi în mod fundamental preocupată de propria sa sănătate. Într-un anume fel, e deopotrivă salvarea şi afirmarea forţei sale. La urma urmei, sănătatea muncitorilor era luată în batjocură. Amintiţi-vă ce povesteşte Marx despre formidabilul masacru al clasei muncitoare la care a asistat Europa la începutul secolului al XIX-lea, cînd în condiţii de locuit groaznice, subnutriţi, oamenii, bărbaţi, femei, copii, mai ales, erau siliţi să muncească un număr de ore pentru noi inimaginabil: şaisprezece ore, şaptesprezece ore de lucru pe zi. De unde o mortalitate formidabilă. Şi apoi, de la un moment dat, problemele legate de mîna de lucru punîndu-se altfel, a devenit necesar ca muncitorii angajaţi să fie păstraţi cît mai îndelung posibil şi, evident, era mai bine ca un muncitor să fie făcut să muncească intens opt ore, nouă, zece ore mai degrabă decît să fie ucis făcîndu-l să lucreze paisprezece, cincisprezece, şaisprezece ore. Materialul uman, constituit de clasa muncitoare, a fost considerat puţin cîte puţin ca o resursă preţioasă de care nu trebuia abuzat.

– Aproape un mijloc material... Vreţi să ne vorbiţi de modul în care treceţi de la o carte la alta?

– Nu sînt un filosof şi nici un scriitor. Nu fac o operă, fac cercetări istorice şi politice deopotrivă; sînt antrenat adesea de probleme pe care le-am întîlnit într-o carte, pe care nu le-am putut rezolva în acea carte, încerc, aşadar, să le tratez într-o carte următoare. Există şi fenomene de conjunctură care fac în aşa fel încît, la un moment dat, cutare problemă să apară ca o problemă urgentă, din punct de vedere politic urgentă, de actualitate, şi, din cauza asta, mă interesează. Am scris *Istoria nebuniei* către anii 1955-1960; puţină lume, în definitiv, se interesa de problema asta, antipsihiatria tocmai

pornise în Marea Britanie, dar nimeni nu ştia de existenţa ei în Franţa, iar eu nu ştiam că existau Laing şi Cooper. La acea vreme, într-adevăr, din motive personale, am fost îndemnat să scriu cartea asta. În schimb, cînd am scris ceva despre sistemul penal şi despre închisori, acum trei ani, era ceva legat de întreaga mişcare de contestare a sistemului penal la care se asistase în Franţa, în Italia, în Germania, în Statele Unite. În acest caz, era pentru a răspunde unei cereri imediate.

– Munca dumneavoastră e mai degrabă cercetarea istorică şi politică. Ce aţi putea să-mi spuneţi despre asta?

– Analiza politică, în decursul ultimilor o sută de ani sau pe aproape a fost întotdeauna comandată fie de teorii economice, fie de o filosofie a istoriei, să zicem de edificiile importante şi întrucîtva solemne, ca marxismul. Or, cred că experienţa pe care noi am avut-o de-a lungul acestor ultimi douăzeci, treizeci de ani, cu stalinismul, de exemplu, cu China, de asemenea, a făcut totuşi inutilizabile, cel puţin în multe din aspectele lor, analizele tradiţionale ale marxismului. În aceste condiţii, cred că trebuia nu să abandonăm marxismul ca pe un fel de vechi capriciu de care ne-am putea bate joc, ci să fim mult mai puţin fideli decît voiam altădată să fim literei înseşi a teoriei şi să încercăm să resituăm analizele politice asupra societăţii actuale nu atît în cadrul unei teorii coerente, ci pe fondul unei istorii reale. Cred că tocmai eşecul marilor sisteme teoretice în a face analiza politică actuală ne trimite la un fel de empirism, poate nu foarte glorios, empirismul istoricilor.

– Cum se situează munca dumneavoastră de istoric în raport cu acest fapt?

– E esenţialmente o muncă plecînd de la o interogaţie politică, politică în sens larg: care sînt relaţiile de putere care funcţionează într-o societate precum a noastră? Putere a raţiunii asupra nebuniei era această carte, putere a medicilor asupra bolnavilor, o carte pe care am făcut-o asupra clinicii, putere a aparatului judiciar asupra delincvenţilor, putere asupra sexualităţii indivizilor... Sînt cărţile pe care am început de curînd să le public. E, în fond, analiza relaţiilor de putere în societatea noastră.

– Şi ce înseamnă relaţia de putere?

– Cred că, tradiţional, se consideră că e suficient, pentru a analiza puterea, să fie studiate formele juridice care reglează ce e permis şi ce e interzis.

– Norma...

– Nu, tocmai, nu chiar de-a dreptul norma, dreptul, legea. Cred

că, de fapt, dreptul care distinge între ceea ce e permis și ceea ce e interzis nu-i decît un instrument de putere, în cele din urmă destul de inadecvat și destul de ireal și abstract. Că, în mod concret, relațiile de putere sînt mult mai complexe, și tocmai acest întreg extra-juridic, toate aceste constrîngeri extra-juridice apasă asupra indivizilor și traversează corpul social; asta am încercat eu să analizez.

– *Ce este extra-juridicul?*

– Luați un exemplu foarte simplu. Cînd un medic psihiatru impune unui individ o internare, un tratament, un statut, cînd îi dă un statut care nu mai este cel de cetățean pe de-a-ntregul, el iese din drept, chiar dacă anumite acte ale sale sînt protejate de drept. Invers, cînd un aparat judiciar, precum un tribunal penal spune, în fața unui criminal, că nu știe ce-i de făcut cu el, cînd se adresează unui psihiatru pentru a-i cere o expertiză care să-i spună dacă acest individ e normal sau anormal, ieșim din drept. Întrebarea dreptului e: a făcut cutare lucru, el e cel care l-a făcut, avea circumstanțe atenuante, cum o să fie pedepsit? Asta e tot. Cu întrebarea: e normal, anormal, avea pulsiuni agresive? Vedeți, juridicul care iese din juridic, care intră în medical. Mă interesează toate aceste fenomene.

– *E ceea ce numiți putere.*

– Da. Cred că mecanismele de putere sînt mult mai vaste decît simplul aparat juridic, legal, și că puterea se exercită prin proceduri de dominare în număr foarte mare.

– *Spuneți că există o putere juridică, că există un extra-juridic în care operează, de asemenea, o putere. Iar raportul tuturor acestora ar fi puterea?*

– Da, sînt relațiile de putere. Știți, relațiile de putere sînt cele pe care aparatul de stat le exercită asupra indivizilor, dar și aceea pe care tatăl de familie o exercită asupra soției sale și asupra copiilor săi, puterea pe care o exercită medicul, puterea pe care o exercită notarul, e puterea pe care patronul o exercită în uzină asupra muncitorilor săi.

– *Dacă am înțeles bine, mai degrabă decît o putere, există raporturile complexe ale puterii...*

– Așa e.

– *Cum ați conceput geneza acestor puteri, cum sînt ele transmise astăzi, plecînd de la ce?*

– Aceste relații de putere ajung, în ciuda complexității și diversității lor, să se organizeze într-un fel de figură globală. Am putea spune că e dominația clasei burgheze sau a anumitor elemente ale clasei burgheze asupra corpului social. Dar nu cred să fie clasa

burgheză sau cutare elemente ale clasei burgheze cele care impun ansamblul acestor relaţii de putere. Să spunem că ea profită de pe urma lor, că le foloseşte, le deviază, încearcă să intensifice unele dintre aceste relaţii de putere sau, dimpotrivă, încearcă să le atenueze pe altele. Nu există aşadar un focar unic, ci o îmbinare de relaţii de putere care, în total, face posibilă dominaţia unei clase sociale asupra alteia, a unui grup asupra altuia.

– E un fel de loc în care, în mod istoric, s-a aşezat o clasă precum burghezia care, la un nivel istoric, capătă un fel de putere dezvoltată tot la un nivel istoric.

– Aşa e, da.

– Ea profită conştient şi inconştient de acest fapt.

– Întru totul.

– Aţi spus că nebunia nu era nebunie pînă în momentul în care apare o societate care o creează...

– Nu vreau să spun că nebunia nu exista. Cred că, de altfel, categoria de maladie mentală acoperind un număr considerabil de indivizi şi de comportamente diferite e ceva relativ nou. Încă o dată, grecii, romanii, arabii, oamenii Evului Mediu recunoşteau că anumiţi indivizi erau bolnavi cu creierul, cum se zicea, sau cu duhul sau cu capul, dar erau cunoscuţi doar cîţiva dintre ei. Pentru tot restul, exista o mare toleranţă. Priviţi, în arabă, de pildă, utilizarea cuvîntului *meznoun*: e *meznoun* cineva care e puţin cam aşa, care e poate puţin înrudit cu diavolul; în orice caz, nu e un bolnav depinzînd de intervenţia unui medic şi a unei întreprinderi terapeutice.

– Stabiliţi un raport între normă şi jurisprudenţă şi categoriile de nebunie...

– Jurisprudenţa e cunoaşterea juridică acumulată plecînd de la practica judiciară însăşi. Lucru cert, există o jurisprudenţă a nebuniei, dar nu asta contează...

– Ci mai degrabă medicalizarea.

– Da.

– Acum, dacă vreţi, aş vrea să vorbim de ultima dumneavoastră carte, un vast proiect... aş vrea să-mi spuneţi care e concepţia proiectului.

– Concepţia proiectului e deopotrivă simplă şi oarecum delicat de explicat. La drept vorbind, nu avem în franceză un cuvînt, nu ştiu dacă există în alte limbi, pentru a desemna exact ce aş vrea să fac, despre ce aş vrea să vorbesc. Nu vreau să vorbesc despre sexualitate ca organizare fiziologică în corp şi nici despre sexualitate ca şi

comportament. Ceea ce mă interesează e să ştiu, să fac istoria felului în care, în discursurile religioase, ştiinţifice, morale, politice, economice ,de asemenea„ s-a pus problema sexualităţii, ce formă de interes a existat, începînd cu Evul Mediu, pentru sexualitate. Căci mi se pare că dacă e adevărat că sexualitatea a fost puternic încadrată de sisteme de interdicţii în societatea noastră, exista , totodată, un fenomen important asupra căruia nu s-a insistat poate prea mult, acela că în societăţile noastre a existat un interes din ce în ce mai mare, din ce în ce mai intens pentru sexualitate. Puţin cîte puţin, s-a ajuns la a se considera că e lucrul cel mai important pentru existenţa umană. S-a ajuns la a spune că dacă se înţelege sexualitatea unui individ, în mare, s-a înţeles esenţialul a ceea ce este el, a ceea ce e viaţa sa, existenţa sa, destinul său. E aşadar vorba de istoria interesului pe care societăţile occidentale l-au purtat sexualităţii. Nu am intenţia să retrasez această istorie nici în parte nici în întregime, nu vreau să fac o istorie doar exhaustivă, voi lua doar aceste puncte. Voi studia, în următorul volum, concepţia creştină asupra cărnii, din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea, apoi voi studia maniera în care a fost problematizată sexualitatea copiilor, apoi sexualitatea femeilor, apoi sexualitatea perverşilor...

– *Şi credeţi că va lua mult timp?*

– Nu ştiu prea bine. Zece ani...

– *Să revenim la* Voinţa de cunoaştere. *Există aici lucruri care mi se par foarte interesante. Raportul pe care-l stabiliţi între ceva de care se vorbea la modul general, raportul între felul de a trăi sexualitatea în Occident cu...*

– Arta erotică... În Occident, interesul purtat sexualităţii a fost în mod esenţial legat de dorinţa de a constitui cu privire la ea un discurs ştiinţific care să permită, deopotrivă, să fie analizată, controlată, normalizată. În vreme ce în alte societăţi, orientale sau nu neapărat, societăţi non occidentale, a existat şi acolo o mare preocupare pentru sexualitate, dar, cel mai adesea, mi se pare, cu perspective de a cultiva sexualitatea, de a o face cît mai intensă cu putinţă, de a împinge plăcerea la maxim, de a o face să servească vieţii spirituale. Mi se pare că avem aici două tipuri de raportare la sexualitate.

– *Ce a putut produce acest fapt ca viaţă cotidiană?*

– Produce, pe de o parte, această valorizare generală a sexualităţii, această conştiinţă de care fiecare dintre noi e locuit că sexualitatea e problema cea mai importantă pentru el şi că, dacă vrea să se cunoască pe sine însuşi, trebuie să-şi cerceteze sexualitatea. Asta

are, de asemenea, drept consecinţă faptul că sexualitatea devine un obiect medicalizabil cu care te prezinţi, de îndată ce ai o problemă sau un necaz, la psihiatru, la psihanalist, la psiholog, la sexolog, la terapeut.

– Definiţi această voinţă de cunoaştere drept căutarea autoconştiinţei...

– În Occident, sexualitatea a fost în mod esenţial obiectul unei cunoaşteri. Această cunoaştere nu e de dată recentă; şi nu cu Freud a început să se spună pur şi simplu că secretul omului era în sexualitatea sa, asta s-a spus înaintea lui, psihiatrii şi medicii secolului al XIX-lea şi, în egală măsură, gîndirea creştină, teologia creştină, pastorala creştină o spuseseră deja.

– Mai spuneţi în cartea dumneavoastră că acest fel de cunoaştere e contradictoriu.

– Nu, în ce sens?

– În sensul că începînd cu secolul al XIX-lea, cred, există o supraabundenţă de discurs asupra sexualităţii, dar acest discurs devine voinţă de cunoaştere doar prin contradicţie, deoarece prima sa voinţă era să ascundă.

– Da, mă rog, nu sînt sigur că asta a fost de la bun început voinţă de a ascunde, căci, de fapt, bineînţeles, s-au interzis anumite lucruri, s-a interzis să se vorbească, s-a interzis să fie arătate un număr de lucruri, dar, în acelaşi timp, s-a căutat întotdeauna să se cunoască ce se întîmplă, cum se face. Priviţi ce se întîmplă în Evul Mediu, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Regulile de decenţă au devenit din ce în ce mai stricte, dar în acelaşi timp indiscreţia confesorilor devenea din ce în ce mai mare. Şi se interzicea oamenilor să vorbească în public de anumite lucruri, dar gîndiţi-vă la detaliile care erau cerute la spovedanie şi mai ales gîndiţi-vă la toată atenţia care se impunea purtată propriei sexualităţi, diferitelor mişcări ale dorinţei, pentru tot ce se petrecea în inima şi în corpul oamenilor. Intensificarea acestui raport indică în fond o foarte profundă curiozitate sub tăcerea impusă.

– Care sînt perspectivele acestei voinţe de cunoaştere şi care vor fi perspectivele acestei voinţe de plăcere, dacă putem spune astfel, ale sexualităţii non occidentale?

– Pentru societăţile non occidentale, n-aş putea să vă spun. Cred că aceasta voinţă de cunoaştere occidentală produce fenomene foarte curioase, căci tocmai această voinţă de cunoaştere i-a făcut pe oameni să-şi dea seama că sexualitatea lor nu era liberă. În consecinţă, mişcările de eliberare sexuală care s-au dezvoltat în Occident s-au

născut, în parte, chiar din aceste mecanisme prin care se încerca aservirea. Tocmai aici ofensiva puterii provoacă o mişcare de rezistenţă.

– Care sînt consecinţele acestui fapt?

– Ne aflăm în prezent într-o situaţie relativ periculoasă, în sensul că un interes prea puternic, prea medical pentru sexualitate riscă să subjuge sexualitatea unei puteri normalizatoare. În schimb, cred că, în mişcările de eliberare care au avut loc de curînd, care mai pot încă avea loc, revendicarea unei sexualităţi libere…

TORTURA E RAȚIUNEA

– *Ați scris* Istoria nebuniei, a clinicii și a închisorii. *Benjamin a spus odată că înțelegerea noastră asupra istoriei e cea a învingătorilor. Scrieți cumva istoria celor care pierd?*

– Da, mi-ar plăcea mult să scriu istoria învinșilor. E un vis frumos pe care mulți îl împărtășesc: să se dea în sfîrșit cuvîntul celor care nu au putut să-l ia pînă în prezent, celor care au fost constrînși la tăcere de istorie, de violența istoriei, de toate sistemele de dominare și de exploatare. Da. Dar sînt două dificultăți. În primul rînd, cei care au fost învinși – în caz că există învinși – sînt prin definiție cei cărora le-a fost retras cuvîntul! Și dacă, totuși, ar vorbi, nu ar vorbi propria lor limbă. Li s-a impus o limbă străină. Nu sînt muți. Nu că vorbesc o limbă pe care n-am fi auzit-o și pe care ne-am simți acum obligați s-o ascultăm. Prin faptul că erau dominați li s-a impus o limbă și niște concepte. Iar ideile care le-au fost astfel impuse sînt urma cicatricelor oprimării căreia îi erau supuși. Cicatrice, urme care le-au impregnat gîndirea. Aș spune, chiar, care le impregnează pînă și atitudinea corporală. A existat vreodată limba învinșilor? E o primă întrebare. Dar aș vrea să pun altă întrebare: se poate oare descrie istoria ca un proces de război? Ca o succesiune de victorii și de înfrîngeri? E o problemă importantă căreia marxismul nu i-a dat niciodată de capăt. Cînd se vorbește de lupta de clasă, ce se înțelege prin luptă? E vorba de război, de bătălie? Pot fi decodate confruntarea, oprimarea care se produc înăuntrul unei societăți și care o caracterizează, poate fi descifrată această confruntare, această luptă ca un fel de război? Nu sînt procesele de dominare mai complexe, mai complicate decît războiul? De exemplu: voi publica în cursul lunilor care vin o întreagă serie de documente avînd legătură cu internarea și cu încarcerarea în

secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*. Se va vedea atunci că internarea şi încarcerarea nu sînt măsuri autoritare, venite de sus, nu sînt măsuri care ar fi lovit în oameni, precum fulgerul căzut din cer, care le-ar fi fost impuse. De fapt, oamenii se simţeau ei înşişi necesari, oamenii între ei, chiar în familiile cele mai sărace, chiar mai ales în grupurile cele mai defavorizate, cele mai nefericite. Internarea era resimţită ca un fel de necesitate pentru a rezolva problemele pe care le aveau oamenii între ei. Conflictele grave în sînul familiilor, chiar la cei mai săraci, nu puteau fi rezolvate fără probleme, fără internare. De unde naşterea unei întregi literaturi în care oamenii explică instanţelor puterii cît de infidel a fost un soţ, în ce hal o soţie şi-a înşelat bărbatul, cît de insuportabili erau copiii. Şi cereau ei înşişi, în limba puterii dominante, încarcerarea vinovaţilor.

– Pentru dumneavoastră, trecerea de la pedepsire la supraveghere e importantă în istoria represiunii.

– În istoria sistemului penal a existat un moment important – şi asta în cursul secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea. În monarhiile europene, crima era nu numai dispreţ faţă de lege, transgresare; era în acelaşi timp un fel de ultragiu adus regelui. Orice crimă era, ca să zic aşa, un mic regicid. Era atacată nu numai voinţa regelui, ci, într-un fel, forţa sa fizică. În aceste condiţii, pedeapsa era reacţia puterii regale împotriva criminalului. Dar, în cele din urmă, modul în care funcţiona acest sistem penal era deopotrivă prea costisitor şi ineficient. În măsura în care puterea centrală regală era în mod direct legată de crimă, acest sistem era prea departe de a pedepsi toate crimele. E adevărat că pedeapsa era întotdeauna violentă şi solemnă. Dar ochiurile sistemului penal erau foarte slabe, şi era uşor să te strecori printre ele. Cred că a existat, în decursul secolului al XVIII-lea, nu numai o raţionalizare economică – ceea ce a fost adesea studiat în amănunt – ,ci, în egală măsură, o raţionalizare a tehnicilor politice, a tehnicilor de putere şi de dominare. Disciplina, adică sistemele de supraveghere continuă şi ierarhizată cu ochiuri foarte strînse, disciplina e o mare şi importantă descoperire a tehnologiei politice.

– Victor Hugo a numit crima o lovitură de stat venită de jos. Pentru Nietzsche, la fel, crima era o revoltă împotriva puterii în

---

* *Dezordinea familiilor (Le desordre des familles)* (cu A. Farge), Paris, Juillard/Gallimard, col. “Archives”, 1982.

vigoare. Iată întrebarea mea: sînt victimele represiunii un potențial revoluționar? Există o lacună în ceea ce numiți mecanica rușinii?

– E o problemă importantă și foarte interesantă: e problema semnificației valorii politice a transgresiunii, a criminalității. Pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a putut exista o anumită incertitudine, o trecere permanentă de la crimă la înfruntarea politică. Furtul, incendierea, asasinatul constituiau o manieră de a ataca puterea în vigoare. Începînd cu secolul al XIX-lea, noul sistem penal a putut însemna, între altele, că a fost organizat un sistem care își dădea, în aparență, ca scop transformarea indivizilor. Dar scopul real era crearea unei sfere criminalizate specifice, un strat care trebuia izolat de restul populației. Din această cauză, acest strat a pierdut o parte din funcțiunea sa politică critică. Iar acest strat, această minoritate izolată a fost folosită de putere pentru a inspira teamă restului populației, pentru a controla mișcările revoluționare și pentru a le sabota. De exemplu, sindicatele muncitorilor. Puterea recruta din acest strat spadasini, ucigași stipendiați, pentru a-și impune scopurile politice. În plus, era rentabil, de exemplu cu prostituția, traficul de femei și de arme, iar acum cu traficul de droguri. În prezent, din secolul al XIX-lea încoace, criminalii au pierdut orice fel de dinamism revoluționar. Sînt convins de asta. Ei alcătuiesc un grup marginal. Li s-a dat conștiința acestui fapt. Ei constituie o minoritate artificială, dar utilizabilă, în sînul populației. Ei sînt excluși din societate.

– *Închisoarea produce criminali, azilul alienați, nebuni, iar clinica, bolnavi, și asta în interesul puterii.*

– Tocmai asta e. Dar e și mai aiurea. E greu de înțeles: sistemul capitalist pretinde că luptă împotriva criminalității, că o elimină prin acest sistem carceral care produce tocmai criminalitate. Ceea ce pare contradictoriu. Eu zic așa: criminalul produs de închisoare e un criminal util, util pentru sistem. Căci e manipulabil, poate fi întotdeauna șantajat. E încontinuu supus unei presiuni economice și politice. Toată lumea știe, delincvenții sînt cel mai ușor de folosit pentru a organiza prostituția. Devin proxeneți. Se fac ucigași plătiți pentru politicieni dubioși, fasciști.

– *Programele de reinserție socială ar avea, așadar, o funcție de alibi. Cînd reinserția socială reușește, să fie tocmai adaptarea la condiții cea care produce nebunia, boala și criminalitatea? E mereu repetarea aceleiași mizerii.*

– Nu asta e atît problema, adică demistificarea programelor de reinserție socială, pentru că, așa cum se spune, aceste programe ar

readapta delincvenţii la condiţiile sociale dominante. Problema e desocializarea. Aş vrea să critic opinia pe care o găsim din păcate prea des la stîngişti, o poziţie cu adevărat simplistă: delincventul, la fel ca nebunul, e cineva care se revoltă şi e închis pentru că se revoltă. Aş spune invers: a devenit delincvent pentru că a intrat la închisoare. Sau, mai bine zis, micro-delincvenţa care exista la început s-a transformat într-o macro-delincvenţă prin închisoare. Închisoarea provoacă, produce, fabrică delincvenţi, delincvenţi profesionişti, iar aceşti delincvenţi sînt doriţi pentru că sînt utili: ei nu se revoltă. Sînt utili, manipulabili – ei sînt manipulaţi.

– *Sînt aşadar şi o legitimare a puterii. Szasz a descris asta în cartea sa* Fabriquer la folie*: *tot aşa cum, în Evul Mediu, vrăjitoarele au justificat Inchiziţia, criminalii justifică poliţia, iar nebunii, azilurile.*

– Trebuie să existe delincvenţi şi criminali pentru ca populaţia să accepte poliţia, de exemplu. Teama de crimă care e aţîţată în permanenţă de cinema, de televiziune şi presă e condiţia pentru ca sistemul de supraveghere poliţienească să fie acceptat. Se spune în mod curent că reinserţia socială înseamnă adaptare la raporturile de dominare, acomodare la oprimarea ambiantă. Toate astea ar trebui să înceteze. Mi se pare întrucîtva îndepărtat de realitate. Nu ştiu cum se petrec lucrurile în Germania, dar în Franţa e aşa: nu există reinserţie. Toate pretinsele programe de reinserţie sînt dimpotrivă programe de marcaj, programe de excludere, programe care îi împing pe cei vizaţi mereu mai adînc în delincvenţă. Nu merge altfel. Nu se poate, aşadar, vorbi de adaptare la raporturile burgheze capitaliste. Dimpotrivă, avem de-a face cu programe de desocializare.

– *Ne-aţi putea, eventual, vorbi despre experienţele dumneavoastră cu Grupul de informare asupra închisorilor.*

– Ascultaţi, e foarte simplu: cînd cineva a trecut prin aceste programe de reinserţie, de exemplu printr-o casă de educaţie supravegheată, printr-un cămin destinat deţinuţilor eliberaţi sau prin orice instanţă care, deopotrivă, îi ajută şi îi supraveghează pe recidivişti, asta face ca individul să rămînă marcat ca delincvent: în faţa patronului său, în faţa proprietarului locuinţei sale. Delincvenţa sa îl defineşte pe el şi raportul pe care mediul ambiant îl întreţine cu el într-atît încît se ajunge în situaţia că delincventul nu poate trăi decît

---

* Szasz (T.), *Fabriquer la folie*, trad. M. Manin şi J.-P. Cottereau, Payot, 1976.

într-un mediu criminal. Permanența criminalității nu e nicidecum un eșec al sistemului carceral, e dimpotrivă justificarea obiectivă a existenței sale.

– Pentru orice filosofie politică – de la Platon la Hegel - puterea era garantul dezvoltării raționale a statului. Freud spunea că nu sîntem făcuți să fim fericiți deoarece procesul civilizației impune refularea pulsiunilor. Utopiile lui Thomas Morus și Campanella erau state polițiste puritane. Întrebare: se poate imagina o societate în care rațiunea și sensibilitatea ar fi reconciliate?

– Dumneavoastră puneți două probleme: în primul rînd, problema raționalității sau a iraționalității statului. Se știe că, din antichitate, societățile occidentale s-au revendicat de la rațiune și că, în același timp, sistemul lor de putere a fost unul de dominare violentă, sîngeroasă și barbară. Asta vreți să spuneți? Voi răspunde: se poate oare spune în general că această dominare violentă a fost irațională? Cred că nu. Și cred că e important în istoria Occidentului că au fost inventate sisteme de dominare de o extremă raționalitate. A trecut mult timp pentru a ajunge aici, și încă și mai mult timp pentru a descoperi ce se găsea în spatele acestui fapt. Rezultă din asta un întreg ansamblu de finalități, de tehnici, de metode: disciplina domnește în școală, în armată, în uzină. Sînt tehnici de dominare de o raționalitate extremă. Fără a mai vorbi de colonizare, cu modul său de dominare sîngeroasă; e o tehnică gîndită cu maturitate, voită în mod absolut, conștientă și rațională. Puterea rațiunii e o putere sîngeroasă.

– Rațiunea care își spune rezonabilă în interiorul propriului său sistem este firește rațională, dar ea generează cheltuieli infinit mai importante; în speță spitalele, închisorile, azilurile de alienați.

– E aici o întreagă familie. Dar aceste costuri sînt mai mici decît s-ar crede; în plus, ele sînt raționale. Ele constituie chiar un cîștig. La o privire mai atentă, e chiar confirmarea raționalității. E îndeajuns să ne gîndim la consumul de produse farmaceutice, la întregul sistem economic, politic și moral care trăiește de pe urma sa. Nu sînt contradicții: nu există resturi, nici un fir de praf în mașinărie. Asta face parte din logica sistemului.

– Nu credeți că această raționalitate se răstoarnă, că există un salt calitativ în care sistemul nu mai funcționează, în care nu se mai poate reproduce?

– În germană, *Vernunft* are o semnificație mai largă decît "rațiune" (*raison*) în franceză. Conceptul german de rațiune are o dimensiune etică. În franceză, i se dă o dimensiune instrumentală,

tehnologică. În franceză, tortura e raţiune. Dar înţeleg foarte bine că în germană tortura nu poate fi raţiune.

– *Filosofii greci, Aristotel şi Platon, de pildă, aveau o reprezentare foarte determinată a idealităţii. Şi, în acelaşi timp, au descris o practică politică ce trebuia să protejeze statul, în care impunerea acestei idealităţi ar conduce la o trădare a idealurilor, ceea ce ei ştiau foarte bine. Astfel, erau conştienţi, pe de o parte, că raţiunea, raţionalitatea au ceva de-a face cu idealitatea, cu morala, şi, pe de altă parte, că, atunci cînd raţiunea devine realitate, ea nu mai are nimic de-a face cu moralitatea.*

– De ce? Mi se pare că nu există nici o ruptură, nici o contradicţie între fundamentele ideale ale politicii platoniciene şi o practică a cotidianului. Aceasta din urmă este consecinţa fundamentelor ideale. Sistemele sale de supraveghere, de disciplină, de constrîngere nu vi se par a fi consecinţa directă a acestui fundament conceput în mod ideal?

– *Platon era un pragmatic care ştia foarte precis că trebuia, pe de o parte, să producă ideologiile care să poată stabili norme etice şi morale obligatorii pentru toţi. Şi ştia tot la fel de precis că aceste norme morale erau nişte norme inventate care trebuiau impuse cu ajutorul soldaţilor, al represiunii, al violenţei şi al torturii, al brutalităţii. Şi, pentru el, asta era cu siguranţă o contradicţie.*

– De fapt, există această altă chestiune, cea a reprimării pulsiunilor şi instinctelor. Am putea spune că această reprimare era, pînă la un anumit punct, scopul pe care şi-l fixase o tehnologie a puterii întru totul raţională, de la Platon pînă la disciplinele noastre actuale. E un punct de vedere. Dar, pe de o parte, această refulare, această reprimare nu era iraţională în sine – în sens francez. Se poate ca asta să nu corespundă conceptului german de raţiune, dar cu siguranţă celui de raţiune în sens de raţionalitate. În al doilea rînd, e chiar atît de sigur că aceste tehnologii raţionale de putere au ca scop reprimarea instinctelor? N-am putea oare spune, dimpotrivă, că e adesea o manieră de a le stimula, de a le excita iritîndu-le, chinuindu-le, pentru a le duce acolo unde se vrea, făcîndu-le să funcţioneze în cutare sau cutare fel? Iau un exemplu: se zice că înainte de Freud nimeni nu se gîndise la sexualitatea copilului. Că, în orice caz, din secolul al XVI-lea pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, sexualitatea copilului ar fi fost cu totul ignorată, că ar fi fost proscrisă şi refulată în numele unei anumite raţionalităţi, a unei anumite morale de familie. Dacă priviţi cum s-au desfăşurat aceste lucruri, ce s-a scris, toate

instituţiile care s-au dezvoltat, veţi constata că nu s-a vorbit decît de un singur lucru, în pedagogia reală, concretă, a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea: de sexualitatea copilului. Tocmai în Germania, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Basedow, Salzmann şi Campe, de pildă, au fost complet hipnotizaţi de sexualitatea copilului, de masturbaţie. Nu mai ştiu care din ei, Basedow sau Salzmann, a deschis o şcoală al cărei program explicit era să-i dezobişnuiască pe copii, pe tinerii adolescenţi de masturbaţie. Era scopul declarat. Ceea ce dovedeşte perfect că se ştia, că exista preocupare pentru asta, că lumea s-a preocupat în permanenţă de asta. Şi dacă ne întrebăm de ce părinţii şi educatorii s-au interesat atît de intens de ceva, în definitiv, atît de inofensiv şi de răspîndit, ne dăm seama că în fond nu voiau decît un lucru; nu să nu se mai masturbeze copiii, ci dimpotrivă: sexualitatea copilului trebuia să devină atît de puternică, atît de excitată încît toată lumea să fie constrînsă să se ocupe de asta. Mama trebuia să vegheze fără încetare asupra copilului, să observe ce face, care e comportamentul său, ce se întîmplă noaptea. Tatăl supraveghea familia. Iar medicul şi pedagogul roiau în jurul familiei. În toate aceste instituţii, exista o piramidă de supraveghetori, de stăpîni, de directori, de prefecţi, toţi aceştia roind în jurul corpului copilului, în jurul periculoasei sale sexualităţi. Nu aş spune că sexualitatea a fost refulată: dimpotrivă, era aţîţată pentru a servi drept justificare unei întregi reţele de structuri de putere. De la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, familia europeană a fost literalmente sexualizată printr-o grijă asupra sexualităţii care nu a încetat să fie impusă familiei. Familia nu e nicidecum locul refulării sexualităţii. E locul exerciţiului sexualităţii. Şi nu cred că se poate spune că funcţiunea sa principală era reprimarea, cenzura pulsiunilor. Altfel spus,, mă gîndesc că schema lui Reich trebuie să fie complet abandonată. E ipoteza mea de lucru.

– Există o etică sceptică? Cînd nu mai există principii etice normative, cînd nu mai rămîn decît decizii pragmatice, se poate atunci imagina o alternativă la statul de poliţie, cu atît mai mult cu cît ţările care îşi spun socialiste nu dau deloc motive de speranţă?

– Răspunsul la întrebarea dumneavoastră e trist, date fiind zilele sumbre pe care le trăim şi dat fiind că succesiunea preşedintelui Mao a fost rezolvată pe calea armelor. Au fost împuşcaţi sau închişi oameni, au fost puse în acţiune mitralierele. Astăzi, 14 octombrie, zi despre care putem spune, poate, că de la revoluţia rusă din octombrie 1917 încoace, poate chiar de la marile mişcări revoluţionare europene din 1848, adică de şaizeci de ani sau, dacă vreţi, de o sută de ani încoace,

e prima dată cînd nu mai există pe pămînt un singur punct de unde ar putea ţîşni lumina unei speranţe. Nu mai există orientare. Nici chiar în Uniunea Sovietică, asta e de la sine înţeles. Şi nici în ţările-satelit. Şi asta e limpede. Nici în Cuba. Nici în revoluţia palestiniană, nici în China, evident. Nici în Vietnam, nici în Cambodgia. Pentru prima oară, stînga, faţă de cele ce tocmai s-au întîmplat în China, toată această gîndire a stîngii europene, această gîndire revoluţionară europeană care îşi avea punctele de referinţă în lumea întreagă şi le elabora într-un mod determinat, aşadar o gîndire care se orienta spre lucruri care se situau în afara ei înseşi, această gîndire a pierdut reperele istorice pe care le găsea înainte în alte părţi ale lumii. Ea şi-a pierdut punctele de sprijin concrete. Nu mai există nici măcar o singură mişcare revoluţionară, şi cu atît mai puţin o singură ţară socialistă, între ghilimele, de la care ne-am putea reclama pentru a spune: aşa trebuie făcut! Asta e modelul! Aici e linia! E o stare de lucruri remarcabilă! Aş spune că sîntem trimişi în anul 1830, altfel spus, că trebuie să reîncepem totul. Totuşi, anul 1830 avea încă în spate Revoluţia franceză şi întreaga tradiţie europeană a Luminilor; trebuie să reîncepem totul de la capăt şi să ne întrebăm de la ce, plecînd, se poate face critica societăţii noastre într-o situaţie în care acel ceva pe care ne sprijiniserăm implicit sau explicit pînă acum pentru a face această critică, într-un cuvînt, importanta tradiţie a socialismului trebuie să fie fundamental repusă în chestiune, căci tot ce a produs această tradiţie socialistă în istorie e de condamnat.

– Aşadar, dacă înţeleg bine, sînteţi foarte pesimist?

– Voi spune că a avea conştiinţa dificultăţii condiţiilor nu înseamnă pesimism. Aş spune că tocmai în măsura în care sînt optimist văd dificultăţile. Sau, dacă vreţi, tocmai pentru că văd dificultăţile – şi ele sînt enorme – trebuie mult optimism pentru a spune: să reîncepem! Trebuie să fie posibil să reîncepem. Adică, să reîncepem analiza, critica – bineînţeles nu pur şi simplu analiza societăţii zise “capitaliste”, ci analiza sistemului social, etatist, puternic pe care-l găsim în ţările socialiste şi capitaliste. Asta e critica de făcut. E o sarcină enormă, desigur. Trebuie început de pe acum şi cu mult optimism.

PUTERI ŞI STRATEGII

– Nu cumva există o răsturnare care face din critica întemniţării cuvîntul cheie al neoliberalismelor sau al neopopulismelor ?

– Mă tem, într-adevăr, de o anumită întrebuinţare a apropierii gulag-întemniţare. O anumită întrebuinţare care constă în a spune: fiecare avem gulagul nostru, e aici la uşile noastre, în oraşele noastre, în spitale, în închisori; e aici în minţile noastre. Mă tem ca nu cumva sub pretextul "denunţărilor sistematice" să se instaleze un eclectism binevoitor. Şi ca nu cumva să vină să se adăpostească aici o mulţime de manevre. Sînt îmbrăţişate, într-o vastă indignare, într-un mare "suspin Lamourette", toate persecuţiile politice din lume, şi se permite astfel P.C.F. să participe la un miting la care trebuie să vorbească Pliucici. Ceea ce-l autorizează pe numitul P.C.F. să ţină trei discursuri:

– adunării: iată-ne, pe noi şi pe voi, cu toţii laolaltă, foarte nefericiţi; problemele U.R.S.S.-ului sînt aceleaşi ca şi cele ale tuturor ţărilor din lume, nici mai mici şi nici mai rele, şi reciproc. Să ne împărţim luptele, adică să le divizăm;

– partenerilor electorali: vedeţi cît de liberi sîntem, şi noi ca şi voi, faţă de U.R.S.S.. Ca şi voi, denunţăm gulagul: lăsaţi-ne să o facem;

– în interiorul P.C.: vedeţi cît de abili sîntem în a evita problema gulagului sovietic. O dizolvăm în apa tulbure a întemniţărilor politice în general.

Mi se pare că trebuie distins între *instituţia gulag* şi *problema gulagului*. Ca toate tehnologiile politice, instituţia gulag îşi are istoria sa, transformările şi transferurile sale, funcţionarea şi efectele sale. Închiderea în epoca clasică face parte, pe cît se pare, din arheologia sa.

În ce priveşte problema gulagului, ea marchează o alegere

politică. Sînt cei care pun problema gulagului şi cei care n-o pun. A pune problema gulagului înseamnă patru lucruri:

a) Înseamnă a refuza să examinăm gulagul pornind de la textele lui Marx sau ale lui Lenin, întrebîndu-ne prin ce eroare, deviaţie, nesocotinţă, distorsiune speculativă sau practică, a putut fi trădată în aşa hal teoria.

Înseamnă dimpotrivă a examina toate aceste discursuri, oricît de vechi ar fi, pornind de la realitatea gulagului. Mai degrabă decît să căutăm în texte ceea ce ar putea condamna dinainte gulagul, problema e mai bine să ne întrebăm ce anume din ele a permis, ce anume continuă să-l justifice, ce anume permite astăzi să fie în continuare acceptat intolerabilul său adevăr. Problema gulagului nu trebuie să se pună în termeni de eroare (rabat teoretic), ci de realitate.

b) Înseamnă a refuza să localizăm interogaţia doar la nivelul cauzelor. Dacă întrebăm de îndată: care este "cauza" gulagului (întîrzierea dezvoltării Rusiei, transformarea Partidului în birocraţie, dificultăţile economice proprii U.R.S.S.-ului), facem din gulag un fel de boală-abces, infecţie, degenerescenţă, involuţie. Nu îl gîndim decît negativ; obstacol de îndepărtat, disfuncţie de corectat. Gulagul, boală de maternitate în ţara care naşte în dureri socialismul.

Problema gulagului trebuie să se pună în termeni pozitivi. Problema cauzelor nu poate fi disociată de cea a funcţionării: la ce serveşte el, ce funcţionare asigură, în ce strategii se integrează?

Gulagul trebuie să fie analizat ca operator economico-politic într-un stat socialist. Nici un rabat istoricist. Gulagul nu este un rest sau o urmare. E un prezent plin.

c) Înseamnă a refuza să stabilim, pentru a face critica gulagului, un principiu de filtraj, o lege care ar fi interioare propriului nostru discurs sau propriului nostru vis. Vreau să spun prin asta: să renunţăm la politica ghilimelelor, să nu ne eschivăm afectînd socialismul sovietic cu ghilimelele infamante şi ironice care să pună la adăpost bunul, adevăratul socialism – fără ghilimele – singurul care va da punctul de vedere legitim pentru a face o critică valabilă din punct de vedere politic a gulagului. De fapt, singurul socialism care merită ghilimelele derîderii e cel care, în mintea noastră, trăieşte viaţa visătoare a idealităţii. Trebuie, dimpotrivă, să deschidem ochii la ceea ce permite, acolo, la faţa locului, să se reziste gulagului; acel ceva plecînd de la care el devine insuportabil şi acel ceva care poate da oamenilor anti-gulagului curajul să se ridice şi să moară pentru a putea rosti un cuvînt sau un poem. Trebuie să aflăm ce-l face pe Mikael

Stern să spună: ”Nu mă voi preda”; şi, de asemenea, să aflăm cum au găsit aceşti bărbaţi şi aceste femei, “aproape analfabeţi”, adunaţi (sub ce ameninţări?) pentru a-l acuza, forţa să-l disculpe în mod public. Pe ei trebuie să-i ascultăm şi nu micul nostru romanţ de dragoste seculară cu “socialismul”. Pe ce se sprijină ei, ce le dă energia, ce lucrează în rezistenţele lor, ce îi face să se ridice? Şi, mai ales, să nu-i întrebăm dacă sînt, totuşi şi în ciuda tuturor, “comunişti”, ca şi cum asta ar fi condiţia pentru ca noi ceilalţi să acceptăm să-i înţelegem[1]. Pîrghia împotriva gulagului nu e în mintea noastră, ci în trupurile lor, în energia lor, în ceea ce fac, spun şi gîndesc.

d) Înseamnă a refuza disoluţia universalistă în “denunţarea” tuturor închiderilor posibile. Gulagul nu e o problemă de pus în mod uniform oricărei societăţi, indiferent care ar fi ea. Ea trebuie pusă în mod specific fiecărei societăţi socialiste, în măsura în care nici una dintre ele din 1917 încoace nu a ajuns de fapt să funcţioneze fără un sistem mai mult sau mai puţin dezvoltat de gulag.

În fond, trebuie pusă în evidenţă, mi se pare, specificitatea problemei gulagului împotriva oricărui rabat teoretic (care face din el o greşeală lizibilă plecînd de la texte), împotriva oricărui rabat istoricist (care face din el un efect de conjunctură izolabil plecînd de la cauze), a oricărei disocieri utopice (care l-ar plasa, o dată cu pseudo-“socialismul”, în opoziţie cu socialismul “însuşi”), a oricărei disoluţii universalizante în forma generală a închiderii. Toate aceste operaţii au acelaşi rol – şi nu e pe măsura lor să asigure o sarcină atît de dificilă: a continua, în ciuda gulagului, să facem să circule printre noi un discurs de stînga ale cărui principii organizatorice ar rămîne aceleaşi. Mi se pare că analiza lui Glucksmann scapă tuturor acestor rabaturi care sînt practicate cu atîta drag*.

Acestea fiind zise despre specificitatea problemei gulagului, rămîn două probleme:

– cum să legăm în mod concret, în analiză şi în practică, critica tehnologiilor de normalizare care derivă istoric vorbind din închisoarea clasică, de lupta împotriva gulagului sovietic, ca pericol

---

[1] De notat că în Franţa nu există, ca în alte ţări, o publicaţie regulată a contra-culturii sovietice. Asta, şi nu textele lui Marx, ar trebui să ne fie materialul de reflecţie.

* Glucksmann (A), *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre L'Etat, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Ed. du Seuil, col. “Combats”, 1975.

ascendent din punct de vedere istoric? Unde sînt prioritățile? Ce legături organice putem stabili între cele două sarcini ?

– cealaltă problemă, care se leagă de precedenta (răspunsul la aceasta din urmă condiționînd parțial răspunsul la prima), vizează existența unei "plebe", țintă permanentă și mereu mută a dispozitivelor de putere. La prima întrebare mi se pare în prezent imposibil de dat un răspuns peremptoriu și individual. Trebuie să încercăm să elaborăm un răspuns prin conjuncturile politice pe care le avem acum de traversat. La cea de-a doua, în schimb, mi se pare că putem da cel puțin o schiță de răspuns. Fără îndoială, "plebea" nu trebuie concepută ca fondul permanent al istoriei, obiectivul final al tuturor aservirilor, vatra niciodată întru totul stinsă a tuturor revoltelor. Fără îndoială, nu există realitate sociologică a "plebei". Ci există întotdeauna ceva, în corpul social, în clase, în grupuri, în indivizii înșiși care scapă într-un anumit fel relațiilor de putere; ceva care nu e nicidecum materia primă mai mult sau mai puțin docilă sau îndărătnică, ci mișcarea centrifugă, energia inversă, scăparea.

"Plebea" nu există, fără îndoială, dar există "plebe". Există plebe în corpuri, în suflete, există în indivizi, în proletariat, există în burghezie, dar cu extensiune, forme, energii, ireductibilități diverse. Această parte de plebe nu e atît exteriorul în raport cu relațiile de putere, cît limita lor, reversul lor, reacția lor; e ceea ce răspunde oricărei ofensive a puterii printr-o mișcare de eliberare de aceasta; e, așadar, ceea ce motivează orice nouă dezvoltare a rețelelor de putere. Reducerea plebei se poate efectua în trei feluri: fie prin subjugarea sa efectivă, fie prin folosirea sa ca plebe (*cf.* exemplul delincvenței în secolul al XIX-lea), atunci cînd se fixează ea însăși conform unei strategii de rezistență. A lua acest punct de vedere al plebei, care e acela al reversului și al limitei în raport cu puterea, e așadar indispensabil pentru a face analiza dispozitivelor sale; de aici plecînd pot fi înțelese funcționarea și dezvoltările sale. Nu cred că asta s-ar putea confunda în nici un fel cu un neopopulism care ar substanția plebea sau cu un neoliberalism care i-ar cînta drepturile primitive.

– Problema exercițiului puterii e gîndită cu mare plăcere astăzi în termenii iubirii (stăpînului) sau dorinței (maselor pentru fascism). Poate fi făcută genealogia acestei subiectivizări? Și pot fi specificate formele de consimțămînt, "motivele supunerii" a căror funcționare o travestesc ? În jurul sexului se instituie după unii ineluctabilitatea stăpînului, după ceilalți, subversiunea cea mai radicală. Puterea e atunci reprezentată ca interzicere, legea ca formă, iar sexul ca

materie a interdicției. E legat acest dispozitiv – care autorizează două discursuri contradictorii – de "accidentul" descoperirii freudiene sau trimite el mai degrabă la o funcțiune specifică a sexualității în economia puterii?

– Nu mi se pare că pot fi abordate în aceeași manieră aceste două noțiuni: iubirea stăpînului și dorința de fascism a maselor. Desigur, în ambele cazuri, găsim o anumită "subiectivizare" a raporturilor de putere; dar ea nu se produce și într-o parte, și în cealaltă în același fel.

Ceea ce deranjează, în afirmarea dorinței de fascism a maselor, e faptul că afirmarea acoperă lipsa unei analize istorice precise. Văd în asta efectul unei complicități generale în refuzul de a descifra ceea ce a fost cu adevărat fascismul (refuz care se traduce fie prin generalizarea: fascismul e pretutindeni și mai ales în mințile noastre, fie prin schematizarea marxistă). Non-analiza fascismului e unul dintre faptele politice importante ale acestor ultimi treizeci de ani. Ceea ce permite să se facă din el un semnificant flotant, a cărui funcție e esențialmente de denunțare: procedeele oricărei puteri sînt bănuite a fi fasciste tot așa cum masele sînt bănuite a fi la fel în dorințele lor. Sub afirmarea dorinței maselor pentru fascism, zace o problemă istorică ale cărei mijloace de rezolvare nu le-am descoperit încă.

Noțiunea de "iubire a stăpînului"* pune, cred, alte probleme. Ea e o anumită manieră de a nu pune problema puterii sau mai degrabă de a o pune în așa fel încît să nu poată fi analizată. Și asta prin inconsistența noțiunii de stăpîn, bîntuită doar de fantomele diverse ale stăpînului cu sclavul său, a maestrului (*maître*) cu discipolul său, a maistrului (*maître*) cu ucenicul său, a stăpînului care pronunță legea și care rostește adevărul, a stăpînului care cenzurează și interzice.

Asta pentru că de această reducere a instanței puterii la figura stăpînului se leagă o alta: reducerea procedurilor de putere la legea de interzicere. Această reducere la lege joacă trei roluri principale:

– permite să fie pusă în evidență o schemă a puterii omogenă la orice nivel ne-am situa și în orice domeniu ar fi: familie sau stat, raport de educație sau de producție;

– permite să nu fie gîndită niciodată puterea decît în termeni negativi: refuz, delimitare, baraj, cenzură. Puterea e ceea ce spune nu. Iar înfruntarea cu puterea astfel concepută nu apare decît ca

---

* Aluzie la lucrările lui Pierre Legendre: *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil. 1974; *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

transgresiune;

– permite să fie gîndită operaţia fundamentală a puterii ca un act de vorbire: enunţare a legii, discurs al interdicţiei. Manifestarea puterii îmbracă forma pură a lui: "nu trebuie să".

O atare concepţie aduce un anumit număr de beneficii epistemologice. Şi asta prin posibilitatea de a o lega de o etnologie centrată pe analiza marilor interdicţii ale alianţei şi de o psihanaliză centrată pe mecanismele refulării. Una şi aceeaşi "formulă" de putere (interdicţia) este astfel aplicată tuturor formelor de societate şi tuturor nivelurilor de supunere. Or, făcînd din putere instanţa lui nu, sîntem conduşi spre o dublă "subiectivizare": de partea în care se exercită, puterea e concepută ca un fel de mare Subiect absolut – real, imaginar sau pur juridic, puţin contează – care articulează interdicţia: suveranitate a tatălui, a monarhului, a voinţei generale. De partea în care puterea este suportată, se tinde în egală măsură la o "subiectivizare", determinînd punctul pe care se face acceptarea interdicţiei, punctul în care se spune "da" sau "nu" puterii; şi exact astfel, pentru a da seama de exerciţiul suveranităţii, se presupune fie renunţarea la drepturile naturale, fie contractul social, fie iubirea stăpînului. De la edificiul construit de juriştii clasici pînă la concepţiile actuale, mi se pare că problema e mereu pusă în aceiaşi termeni: o putere esenţialmente negativă care presupune pe de o parte un suveran al cărui rol e să interzică şi de cealaltă parte un subiect care trebuie într-un anumit fel să spună da acestei interdicţii. Analiza contemporană a puterii în termeni de *libido* e articulată tot pe această veche concepţie juridică.

De unde privilegiul secular al unei astfel de analize? De ce e puterea în mod atît de regulat descifrată în termenii pur negativi ai legii de interzicere? De ce e puterea imediat gîndită ca sistem de drept? Se va spune fără îndoială că, în societăţile occidentale, dreptul a slujit întotdeauna de mască puterii. Se pare că această explicaţie nu este cu totul suficientă. Dreptul a fost un instrument efectiv de constituire a puterilor monarhice în Europa, şi timp de secole gîndirea politică a fost subordonată problemei suveranităţii şi a drepturilor sale. Pe de altă parte, dreptul a fost, mai ales în secolul al XVIII-lea, o armă de luptă împotriva aceleiaşi puteri monarhice care se servise de el pentru a se afirma. În sfîrşit, a fost modul principal de reprezentare a puterii (iar prin reprezentare nu trebuie înţeles ecran sau iluzie, ci mod de acţiune reală).

Dreptul nu este nici adevărul nici alibiul puterii. E un instrument

deopotrivă complex şi parţial al acesteia. Forma legii şi efectele de interdicţie pe care le poartă sînt de resituat printre multe alte mecanisme non juridice. De aceea, sistemul penal nu trebuie analizat pur şi simplu ca un aparat de interzicere şi de represiune a unei clase asupra alteia şi nici ca un alibi care adăposteşte violenţele fără de lege ale clasei dominante; el permite o gestiune politică şi economică prin diferenţa între legalitate şi ilegalităţi. La fel, pentru sexualitate: interdicţia nu e fără îndoială forma majoră după care o investeşte puterea.

– Analiza tehnicilor de putere se opune discursurilor despre iubirea stăpînului sau dorința fascismului. Dar oare nu le face ea loc absolutizînd puterea, presupunînd-o ca dintotdeauna deja dată, perseverînd în ființa sa în fața unei gherile la fel de perseverente a maselor, şi abandonînd întrebarea: cui şi la ce serveşte? Nu ar exista în spatele acestui fapt un raport duplicitar al anatomiei politice cu marxismul: lupta de clasă refuzată ca ratio *a exercițiului puterii funcționînd totuşi ca şi garanție ultimă de inteligibilitate a dresării trupurilor şi spiritelor (producere a unei forțe de lucru apte pentru sarcinile pe care i le impune exploatarea capitalistă etc.)?*

– E adevărat, se pare, că puterea este "dintotdeauna deja dată"; că nu sîntem niciodată "în afară", că nu există "margini" pentru ţopăiala celor care sînt în opoziţie. Dar asta nu înseamnă că trebuie admisă o formă incontumabilă de dominare sau un privilegiu absolut al legii. Că nu putem fi niciodată "în afara puterii" nu înseamnă că sîntem oricum prinşi în capcană.

Aş sugera mai degrabă (dar astea sînt ipoteze de explorat):

– că puterea e coextensivă corpului social; nu există, între ochiurile reţelei sale, plaje de libertăţi elementare;

– că relaţiile de putere sînt intricate în alte tipuri de relaţii (de producţie, de alianţă, de familie, de sexualitate) în care ele joacă un rol deopotrivă condiţionant şi condiţionat;

– că ele nu se supun formei unice a interdicţiei şi a pedepsei, ci că sînt de multiple forme;

– că încrucişarea lor conturează fapte generale de dominare, că această dominare se organizează într-o strategie mai mult sau mai puţin coerentă şi unitară; că procedurile disparate, heteromorfe şi locale de putere sînt reajustate, întărite, transformate prin aceste strategii globale şi toate acestea cu numeroase fenomene de inerţie, de decalaje, de rezistenţe; că nu trebuie aşadar presupus un fapt prim şi masiv de dominare (o structură binară cu "dominanţi" pe de o parte şi

cu "dominați", de cealaltă), ci mai degrabă o producere multiformă de raporturi de dominare care sînt parțial integrabile în strategii de ansamblu;

– că relațiile de putere "servesc" într-adevăr, dar nicidecum pentru că sînt "în slujba" unui interes economic dat ca primitiv, ci pentru că ele pot fi utilizate în strategii;

– că nu există relații de putere fără rezistențe; că acestea din urmă sînt cu atît mai reale și mai eficiente cu cît se formează tocmai acolo unde se exercită relațiile de putere; rezistența la putere nu trebuie să vină de altundeva pentru a fi reală; ci ea nu e prinsă în capcană deoarece e compatrioata puterii. Ea există cu atît mai mult cu cît e acolo unde e și puterea; ea e, așadar, asemeni acesteia, multiplă și integrabilă în strategii globale.

Lupta de clasă poate deci să nu fie acea "ratio a exercițiului puterii" și să fie totuși "garanția inteligibilității" unor mari strategii.

– Analiza gherilei mase/putere poate scăpa oare gîndirilor reformiste care fac din revoltă semnalizatorul care obligă în sus la o nouă adaptare sau amăgirea prin care se instituie o nouă formă de stăpînire? Poate fi gîndit refuzul în afara dilemei între reformism și angelism? Convorbirea cu Deleuze din L'Arc[1] *dădea teoriei funcțiunea unei cutii de unelte în serviciul subiecților politici, pe baza unor experiențe precum cea a GIP. Astăzi, cînd partidele tradiționale și-au reinstalat hegemonia la stînga, cum să facem din lada de scule altceva decît un instrument de cercetare asupra trecutului ?*

– Trebuie distinsă critica reformismului ca practică politică de critica unei practici politice prin bănuiala că ea poate face loc unei reforme. Această a doua formă de critică e frecventă în grupurile de extremă stînga, iar întrebuințarea sa face parte din mecanismele de micro-terorism cu care au funcționat adesea. Ea constă în a spune: "Atenție! Oricare ar fi radicalitatea ideală a intențiilor voastre, acțiunea voastră e atît de locală, obiectivele voastre atît de izolate, încît adversarul va putea să aranjeze situația în acest punct precis, să cedeze dacă e nevoie, fără a compromite nimic din situația sa de ansamblu; mai mult, va repera, plecînd de aici, punctele de transformare necesare; și iată-vă recuperați". Blestemul e aruncat. Dar mi se pare că această critică "prin" reformism se bazează pe două erori:

---

[1] "Les intelectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze", *L'Arc*, nr. 49, 1972.

– nesocotirea formei strategice pe care o îmbracă procesele luptei. Dacă se admite că forma deopotrivă generală şi concretă a luptei e contradicţia, e sigur că tot ce o poate localiza, tot ce permite o înţelegere cu ea va avea valoare de frînă sau de blocaj. Dar problema e de a şti dacă o logică a contradicţiei poate servi ca principiu de inteligibilitate şi ca regulă de acţiune în lupta politică. Atingem aici o considerabilă problemă istorică: cum se face că din secolul al XIX-lea s-a tins în mod atît de constant spre disoluţia problemelor specifice luptei şi strategiei sale în logica săracă a contradicţiei? Există pentru asta o serie întreagă de motive pe care va trebui, cu siguranţă, să încercăm să le analizăm într-o bună zi. Trebuie în orice caz să încercăm să gîndim lupta, formele sale, obiectivele, mijloacele, procesele sale conform unei logici care va fi trecut peste constrîngerile sterilizante ale dialecticii. Pentru a gîndi legătura socială, gîndirea politică "burgheză" a secolului al XVIII-lea şi-a atribuit *forma juridică a contractului*. Pentru a gîndi lupta, gîndirea "revoluţionară" a secolului al XIX-lea şi-a atribuit *forma logică a contradicţiei*: una nu e cu nimic mai bună decît cealaltă. În schimb, marile state ale secolului al XIX-lea şi-au atribuit o gîndire strategică, în vreme ce luptele revoluţionare nu şi-au gîndit strategia decît într-un mod foarte conjunctural şi încercînd mereu s-o înscrie în orizontul contradicţiei;

– fobia de replica reformistă la adversar e legată şi ea de o altă greşeală. E privilegiul acordat celei ce se numeşte, fără glumă, "teoria" verigii celei mai slabe; un atac local n-ar trebui să aibă sens şi legitimitate decît dacă e îndreptat spre elementul care, cedînd, va permite ruptura totală a lanţului: acţiune locală, aşadar, dar care, prin alegerea situării sale, va acţiona, în mod radical, asupra întregului. Şi aici, încă, ar trebui să ne întrebăm de ce a avut această propunere un asemenea succes în secolul al XX-lea şi de ce a fost erijată în teorie. Bineînţeles, a permis să fie gîndit ceea ce fusese pentru marxism imprevizibilul: revoluţia din Rusia. Dar, în general, trebuie să recunoaştem că e vorba aici de o propunere nu dialectică, ci strategică – foarte elementară, de altfel. Ea a fost minimumul strategic acceptabil pentru o gîndire guvernată de forma dialectică şi a rămas încă foarte aproape de dialectică deoarece enunţa posibilitatea, pentru o situaţie locală, de a trece drept contradicţie a întregului. De aici solemnitatea cu care a fost erijată în "teorie" această propunere "leninistă" care ţine cu adevărat de primele învăţături ale unui sublocotenent în rezervă. Şi în numele acestei propuneri, orice acţiune locală e terorizată de următoarea dilemă: sau atacaţi local, dar trebuie să fiţi siguri că e

veriga cea mai slabă a cărei rupere va face să sară totul în aer; sau nu a sărit totul în aer, veriga n-a fost cea mai slabă, adversarul n-a trebuit decît să-şi reorganizeze frontul, reforma v-a resorbit atacul.

Mi se pare că toată această intimidare prin frica de reformă e legată de insuficienţa unei analize strategice specifice luptei politice – luptei în cîmpul puterii politice. Rolul teoriei astăzi mi se pare tocmai acesta: nu să formuleze sistematicitatea globală care repune totul la loc; ci să analizeze specificitatea mecanismelor de putere, să repereze legăturile, extensiunile, să edifice din aproape în aproape o cunoaştere strategică. Dacă "partidele tradiţionale şi-au reinstalat hegemonia la stînga", şi mai ales asupra diverselor lupte pe care nu le controlaseră, unul dintre motive – printre multe altele – a fost că nu s-a oferit, pentru a le examina derularea şi efectele, decît o logică profund inadecvată.

Teoria ca ladă de scule asta înseamnă:

– că e vorba de a construi nu un nou sistem, ci un instrument: o *logică* proprie raporturilor de putere şi luptelor care se angajează în jurul lor;

– că această cercetare nu se poate face decît din aproape în aproape, plecînd de la o reflecţie (necesar istorică în unele dintre dimensiunile sale) asupra situaţiilor date.

N.B.: Aceste întrebări mi-au fost adresate în scris. Am răspuns în acelaşi fel, dar improvizînd şi fără a schimba nimic, practic, din prima redactare. Nu din încredere în virtuţile spontaneităţii, ci pentru a lăsa un caracter problematic, voit nesigur, afirmaţiilor avansate. Ceea ce am spus aici nu e "ceea ce gîndesc eu", ci lucruri despre care mă întreb adesea dacă nu le-am putea gîndi.

POLITICĂ ŞI ETICĂ

– S-au făcut multe comparaţii, în ultima vreme, în America, între munca dumneavoastră şi cea a lui Jürgen Habermas. S-a putut chiar spune că vă ocupaţi mai mult de etică, iar el de politică. Habermas, de exemplu, de la primele sale lecturi, vede în Heidegger un moştenitor politic dezastruos al lui Nietzsche. Îl asociază pe Heidegger cu neoconservatorismul german. Neoconservatorii sînt, pentru el, moştenitorii conservatori ai lui Nietzsche, în timp ce dumneavoastră sînteţi moştenitorul lui anarhic. Dar dumneavoastră nu interpretaţi în acelaşi fel tradiţia filosofică, nu-i aşa?

– E un fapt. Cînd Habermas era la Paris, am discutat îndelung, şi am fost frapat într-adevăr să-l aud constatînd cît de prezentă şi de importantă era pentru el problema lui Heidegger, precum şi implicaţiile politice ale gîndirii lui Heidegger. Din tot ce mi-a spus e ceva care mă lasă perplex şi asupra căruia mi-ar plăcea să mă reinteroghez: după ce mi-a explicat în ce fel, într-adevăr, gîndirea lui Heidegger constituia un dezastru politic, mi-a vorbit despre unul dintre profesorii săi, care era un mare kantian, foarte cunoscut între 1930-1940, şi mi-a explicat cît de uimit şi de dezamăgit a fost cînd, privind în fişierele bibliotecii, a găsit prin 1934 texte ale acestui ilustru kantian care erau complet naziste.

Eu am trăit în ultimele zile exact aceeaşi experienţă cu Max Pohlenz, care s-a făcut, de-a lungul întregii sale vieţi, heraldul valorilor universale ale stoicismului. Tocmai am găsit textul său din 1934 consacrat *Führertum*-ului în stoicism*. Recitiţi pagina de introducere şi ultimele remarci ale cărţii despre *Führersideal* şi despre veritabilul umanism pe care-l reprezintă *Volk*-ul însufleţit de conducerea şefului... Heidegger n-a scris nimic mai grav. Nimic din

* Pohlenz, M., *Antikes Führertum. Cicero de Offficiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, Teubner, 1934.

toate acestea nu condamnă stoicismul sau kantismul, desigur.

Dar cred că trebuie să fim conştienţi de mai multe aspecte: slaba legătură "analitică" dintre o concepţie filosofică şi atitudinea politică concretă a celui care se reclamă de la ea; "cela mai bune" teorii nu constituie o protecţie foarte eficientă împotriva unor opţiuni politice dezastruoase; anumite mari teme, precum "umanismul" pot servi la orice, la a arăta, bunăoară, cu cîtă gratitudine l-ar fi salutat Pohlenz pe Hitler.

Nu conchid de aici că se poate spune orice în ordinea teoriei; ci, dimpotrivă, că trebuie să avem o atitudine exigentă, prudentă, "experimentală"; trebuie să confruntăm în fiecare clipă, pas cu pas, ceea ce gîndim şi ceea ce spunem cu ceea ce facem şi cu ceea ce sîntem. Puţin îmi pasă de cei care zic: "Împrumutaţi idei de la Nietzsche; or, Nietzsche a fost utilizat de către nazişti, deci..."; în schimb, m-a interesat întotdeauna să leg, pe cît se poate de strîns, analiza istorică şi teoretică a relaţiilor de putere, a instituţiilor şi a cunoştinţelor cu mişcările, criticile şi experienţele care le pun, în realitate, în discuţie. Dacă am ţinut la toată această "practică", nu a fost pentru a "aplica" idei, ci pentru a le proba şi a le modifica. Cheia atitudinii politice a unui filosof nu trebuie căutată în ideile sale, ca şi cum ar putea fi dedusă din ele, ci în filosofia sa, ca viaţă, în viaţa sa filosofică, adică în *ethos-ul* său.

Printre filosofii francezi care au făcut rezistenţă în timpul războiului, a fost şi Cavaillès, un istoric al matematicilor care se interesa de dezvoltarea structurilor lor interne. Nici unul dintre filosofii angajamentului politic, nici Sartre, nici Simone de Beauvoir, nici Merleau-Ponty, n-a făcut nimic.

– *Este ceva aici care s-ar putea aplica şi travaliului dumneavoastră istoric? Mi se pare că cei care vă citesc văd în dumneavoastră, mai mult chiar decît aţi dori, un gînditor politic – sau mergem prea departe? A face din dumneavoastră un moştenitor anarhist al lui Nietzsche mi se pare complet eronat; înseamnă a vă aşeza munca într-un context greşit.*

– Aş fi de acord să se spună că ceea ce mă interesează într-adevăr este mai mult morala decît politica, sau, în orice caz, politica în ipostaza de etică.

– *Dar s-ar putea spune acelaşi lucru despre munca dumneavoastră de acum cinci sau zece ani? Altfel spus,, din vremea cînd făceaţi figură mai degrabă de filosof sau de istoric al puterii decît de istoric al sinelui sau al subiectului? Cu siguranţă că asta a*

făcut să fiți perceput mai degrabă drept cineva care propovăduia o concepție diferită despre politică, decît cineva care nu propovăduia nici una. Acesta este motivul pentru care marxiștii, habermasienii și alții au văzut în dumneavoastră o figură ce trebuia combătută.

– Ceea ce m-a frapat a fost că, de la bun început, am fost considerat de către marxiști un dușman, de către cei de dreapta un dușman, de către cei de centru tot ca dușman. Cred că dacă munca mea ar fi un travaliu esențialmente politic, ar trebui, totuși, să-și găsească un loc undeva.

– *Unde?*

– Nu știu... Dacă ar fi politic, ar trebui să-și găsească localizarea în cîmpul politic. În fapt, am vrut mai ales să pun întrebări politicii și să fac să apară în cîmpul politicii, precum și în cel al interogației istorice și filosofice, probleme care nu-și aveau acolo drept de cetate. Întrebările pe care încerc să le pun nu sînt determinate de o concepție politică prealabilă și nici nu tind spre realizarea unui proiect politic definit.

Este tocmai ceea ce încearcă să spună oamenii atunci cînd îmi reproșează că nu prezint o teorie de ansamblu. Dar eu cred, în schimb, că aceste forme de totalizare oferite de politică sînt întotdeauna, în fapt, foarte limitate. Eu încerc, dimpotrivă, dincolo de orice *totalizare*, în același timp *abstractă* și *limitativă*, să *deschid* probleme cît mai *concrete* și *generale* cu putință – probleme care întorc politica pe dos, care străbat societățile în diagonală și sînt în același timp constitutive pentru istoria noastră și constituite de către ea; astfel, problema raporturilor dintre rațiune și nebunie, ca și problema maladiei, a crimei sau a sexualității. Și trebuia să încerc să le pun ca probleme de actualitate și de istorie, ca probleme morale, epistemologice și politice.

– *Dar toate acestea sînt greu de situat înăuntrul unei lupte care e deja angajată, deoarece limitele sînt fixate de alții...*

– E dificil să proiectezi aceste întrebări care au mai multe dimensiuni, mai multe fațete, într-un spațiu personal politic. Au existat marxiști care au afirmat că sînt un pericol pentru democrația occidentală – asta s-a scris –, un socialist a scris că gînditorul care îmi era cel mai apropiat era Adolf Hitler din *Mein Kampf*. Am fost considerat de liberali ca un agent tehnocrat al guvernării gaulliste, am fost considerat de cei de dreapta, de gaulliști sau alții, ca un anarhist periculos de stînga; un profesor american a întrebat de ce se invită, în universitățile americane, un cripto-marxist ca mine, care era în mod

manifest un agent K.G.B. etc. Asta n-are nici o importanţă; am fost cu toţii expuşi la asta, şi cred că şi voi la fel. Nu e vorba de a face un caz particular din situaţia mea ci, dacă doriţi, cred că a pune astfel de întrebări etico-epistemologico-politice nu înseamnă a te situa pe un eşichier.

– Denumirea de gînditor etic, cu referire la dumneavoastră, mi se pare corectă, foarte interesantă, dar trebuie spus că nu sînteţi pur contemplativ. Sînt ani buni de cînd desfăşuraţi o acţiune în sectoare precise ale societăţii franceze şi, ceea ce este interesant, ceea ce, poate, şi constituie o provocare majoră pentru partidele politice, este felul în care procedaţi, legînd analiza de un tip de acţiune care nu este ideologic în el însuşi sine, şi care este deci cu atît mai greu de numit... În plus, ajutaţi alţi oameni să-şi ducă luptele proprii în domenii specifice; avem aici cu siguranţă o etică, dacă se poate spune, a interacţiunii dintre teorie şi practică; o etică ce constă în a le lega una de cealaltă. Gîndirea şi acţiunea sînt legate în manieră etică, dar această manieră produce rezultate pe care trebuie cu siguranţă să le numim politice.

– Da, dar cred că etica este o practică, iar *ethos*-ul un fel de a fi. Să luăm un exemplu care ne priveşte pe toţi, Polonia. Dacă se pune problema Poloniei în termeni politici, este evident că se ajunge repede să se spună că nu se poate face nimic. Nu se poate face o debarcare de paraşutişti şi nu se pot trimite blindate pentru a elibera Varşovia. Cred că din punct de vedere politic trebuie să se realizeze acest fapt, dar cred că sîntem de acord să se spună că, din motive etice, trebuie să punem problema Poloniei sub forma unei non-acceptări a ceea ce se petrece acolo şi a pasivităţii guvernelor noastre şi cred că aceasta este o atitudine etică, dar şi politică; ea nu constă doar în a spune că protestez, ci în a face din această atitudine un fapt politic cît de consistent cu putinţă, şi de care cei care guvernează aici sau acolo vor fi pregătiţi, într-un fel sau altul, să ţină cont.

– Exista un mod de a considera politica – în Statele Unite e asociat de obicei cu numele lui Hannah Arendt, şi acum cu cel al lui Jürgen Habermas – care, în loc să considere puterea ca un raport de dominaţie, vede posibilitatea sa în acţiunea concertată, în acţiunea comună. Această idee că puterea poate fi un consens, o sferă de intersubiectivitate, o acţiune comună, este o idee pe care munca dumneavoastră pare să dorească s-o zdruncine. Vom găsi cu greu în opera dumneavoastră viziunea unei politici diferite. În acest sens, eventual, puteţi fi perceput ca un gînditor antipolitic.

– Voi da cîteva exemple foarte simple, dar care nu se vor îndepărta, cred, de tema pe care aţi ales-o: dacă luăm sistemul penal, întrebările care se pun în prezent, se ştie că în multe ţări democratice, se încearcă să se facă să funcţioneze justiţia penală sub o altă formă, sub forma a ceea ce se cheamă în Statele Unite *informal justice*, iar în Franţa, forma societală. Cu alte cuvinte, se dă în realitate unor grupuri, unor lideri din grupuri, o anumită formă de autoritate care supune altor reguli şi altor instrumente, dar care produce, de asemenea, efecte de putere care nu sînt neapărat valabile doar pentru că nu sînt statale, că nu trec prin aceeaşi reţea de autoritate. Pentru a reveni la întrebarea dumneavoastră, ideea unei politici consensuale poate, într-adevăr, la un moment dat, să servească, fie ca principiu regulator, fie mai ales ca principiu critic în raport cu alte forme politice; dar nu cred că asta epuizează problema relaţiei de putere.

– Aş putea, în legătură cu acest subiect, să vă pun o întrebare, plecînd de la Hannah Arendt? Arendt rezerva folosirea cuvîntului "putere" unui singur versant, dar să-l utilizăm într-un sens mai larg, să spunem că ea a întrevăzut cei doi versanţi posibili ai puterii. Există, între oameni, raporturi care le permit să facă lucruri pe care nu le-ar fi putut face altfel; oamenii sînt legaţi prin raporturi de putere în sensul în care au, împreună, o capacitate de care n-ar dispune singuri; iar asta presupune, printre altele, o comunitate de vederi, care poate să implice şi raporturi de subordonare, întrucît una din condiţiile necesare ale acestei acţiuni comune poate fi aceea de a avea capi sau lideri - dar asta, pentru Hannah Arendt, nu poate constitui raporturi de dominaţie; apoi, există un alt aspect al puterii, un aspect oarecum subînţeles în chiar aceste raporturi: cel care pune în joc, de manieră neechivocă, raporturile de dominaţie ale anumitor indivizi asupra celorlalţi. Recunoaşteţi aceste două aspecte ale puterii? Sau puterea se defineşte pentru dumneavoastră mai degrabă în termenii celui de-al doilea aspect?

– Aveţi totală dreptate să puneţi această problemă a raportului de dominaţie pentru că, într-adevăr, mi se pare că, în multe dintre analizele pe care Hannah Arendt le-a făcut sau, în orice caz, în acea perspectivă, se disocia destul de constant relaţia de dominaţie de relaţia de putere; se poate admite pe bună dreptate că anumite relaţii de putere funcţionează de aşa natură încît induc, în mod global, un efect de dominaţie, dar reţeaua constitutivă de către relaţiile de putere nu permite nicidecum o distincţie tranşantă. Cred că, plecînd de la această temă generală, trebuie să fim extrem de prudenţi şi de empirici

în acelaşi timp. Nimic nu dovedeşte, de exemplu, că în relaţia pedagogică – vreau să spun în relaţia de învăţare, această trecere de la cel care ştie mai mult la cel care ştie mai puţin, – nu autosugestia ar fi cea care dă cele mai bune rezultate; nimic nu dovedeşte, dimpotrivă, că nu ea blochează lucrurile. Deci aş spune da, în mare, cu rezerva că trebuie avute în vedere toate detaliile.

– Dacă presupunem că modelul consensului nu este, poate, decît o posibilitate fictivă, atunci înseamnă că oamenii pot acţiona în funcţie de această ficţiune în aşa fel încît rezultatele obţinute să fie superioare acţiunii care ar rezulta din această concepţie, după părerea mea mai deprimantă, a politicii ca dominaţie şi represiune; astfel încît, dacă empiric aveţi dreptate, şi dacă utopia poate să nu se realizeze niciodată, atunci, pragmatic, acest fapt, într-un sens anume, ar putea fi mai bun, mai sănătos, mai eliberator – asociaţi la asta toate valorile pozitive pe care le doriţi – dacă consensul ar rămîne pentru noi un scop de atins, mai degrabă decît un scop pe care-l negăm şi pe care-l declarăm peste putinţa noastră de înţelegere.

– Da, acesta e ceea ce consider un principiu critic...

– Principiu regulator ?

– N-aş spune, poate, principiu regulator întrucît ar însemna să mergem prea departe pentru că, din moment ce spuneţi principiu regulator, admiteţi deja faptul că în funcţie de asta trebuie să se organizeze faptul, în limite care pot fi definite de experienţă sau de context. Aş spune mai degrabă că e o idee pe care trebuie s-o avem în permanenţă: a ne întreba care este partea de non-consensualitate care este implicată într-o astfel de relaţie de putere, şi dacă această parte de non-consensualitate este necesară sau nu, iar atunci putem chestiona orice relaţie de putere în această măsură. Aş spune la limită: nu trebuie poate să fim pentru consensualitate, ci mai degrabă împotriva non-consensualităţii.

– Problema subordonării nu este aceeaşi cu cea a punerii în ordine. În epoca noastră vedem adeseori, în numele consensului, al eliberării, al exprimării personale etc., o organizare cu totul diferită a cîmpurilor de putere, care nu este dominaţia în sens strict, dar care nu este totuşi foarte atrăgătoare. În opinia mea, una dintre ideile avansate de analizele asupra puterii a fost de a arăta că anumite concepţii ale supunerii care nu era o punere în ordine în sensul strict, puteau fi, totuşi, foarte periculoase.

– Puterea de tip disciplinar, precum cea exersată – cea care a fost exersată, cel puţin – într-un anumit număr de instituţii, precum cele pe

care Goffman le numea instituții totale, este absolut localizată, e o formulă inventată la un moment dat, care a produs un anumit număr de rezultate, a fost resimțită ca totalmente insuportabilă sau parțial insuportabilă; dar ceea ce e clar e că nu asta reprezintă în mod adecvat toate relațiile de putere și toate posibilitățile de relații de putere. Puterea nu este disciplină, disciplina este doar o procedură posibilă a puterii.

– *Dar nu există și raporturi de disciplină care să nu fie în mod necesar raporturi de dominație?*

– Bineînțeles, există și discipline consensuale. Eu am încercat să indic doar limitele a ceea ce voiam să fac, adică analiza unei figuri istorice precise, a unei tehnici precise de guvernămînt a indivizilor. În consecință, acele analize nu pot nicicum, în mintea mea, să echivaleze cu o analitică generală a oricărei relații de putere posibile.

INTELECTUALUL ŞI PUTERILE

– Ca actor, are intelectualul de stînga ceva de făcut ce numai el ar putea să facă într-o mişcare socială?

– Intelectualul care intervine şi dă lecţii sau care îşi exprimă părerile cu privire la opţiunile politice, mărturisesc, nu e un rol la care să ader, nu-mi convine. Cred că oamenii sînt destul de mari pentru a alege ei înşişi pentru cine votează. Să spui: "Sînt un intelectual, votez pentru dl. Cutare, deci şi voi trebuie să-l votaţi pe dl. Cutare", asta mi se pare o atitudine destul de surprinzătoare, un fel de prezumţie a intelectualului. Dacă, în schimb, pentru un anumit număr de motive, un intelectual crede că munca sa, analizele sale, reflecţiile sale, modul său de a acţiona, de a gîndi lucrurile pot să clarifice o situaţie anume, un domeniu social, o conjunctură şi că poate să-şi aducă în mod efectiv contribuţia sa teoretică şi practică la ele, în acest moment se pot trage concluzii politice luînd, de exemplu, problema dreptului penal, a justiţiei,... cred că intelectualul poate aduce, dacă doreşte, la percepţie şi la critica acestor lucruri, elemente importante, din care să se deducă apoi cu totul firesc, dacă oamenii vor acest lucru, o anumită opţiune politică.

– Deşi nu trebuie văzut neapărat ca bardul unei opţiuni politice sau ca purtătorul unui drapel anume, dacă totuşi contribuţia intelectualului, în specificitatea sa, permite eventual oamenilor să-şi facă, de o manieră mai clară, o opţiune politică, atunci înseamnă că la un moment dat şi în anumite situaţii v-aţi angajat şi vă angajaţi în mod activ. Ce se întîmplă atunci cu legătura dintre funcţia intelectualului pe care tocmai aţi definit-o şi acest angajament mult mai concret, mult mai inserat în actualitate ?

– Ceea ce m-a frapat cînd eram student era că ne aflam în acel moment într-o atmosferă foarte marxistă, în care problema legăturii dintre teorie şi practică era absolut în centrul tuturor discuţiilor teoretice.

Mi se pare că exista, poate, o modalitate mai simplă, aş spune mai direct practică, de a pune în mod corect problema raportului între teorie şi

practică, şi anume de a-l evidenţia în propria sa practică. În acest sens, aş putea spune că am ţinut întotdeauna ca lucrările mele să fie, într-un fel, fragmente de autobiografie. Cărţile mele au fost întotdeauna problemele mele personale cu nebunia, închisoarea, sexualitatea.

În al doilea rînd, am ţinut întotdeauna să aibă loc în mine şi pentru mine un fel de du-te-vino, de interferenţă, de interconectare între activităţile practice şi travaliul teoretic sau travaliul istoric pe care-l făceam. Mi se părea că eram cu atît mai liber să mă întorc departe în istorie, cu cît, pe de altă parte, intensificam întrebările pe care le puneam în raportul imediat şi contemporan cu practica. Abia după ce am petrecut un anumit timp în spitalele psihiatrice am putut scrie *Naşterea clinicii*. În închisori, am început să fac un anumit număr de lucruri şi abia apoi am scris *A supraveghea şi a pedepsi*.

A treia precauţie pe care am luat-o: pe vremea cînd nu făceam aceste analize teoretice sau istorice decît în funcţie de întrebările pe care mi le pusesem în raport cu ele, am vegheat mereu ca acest travaliu teoretic să nu facă legea în raport cu vreo practică actuală şi ca el să continue să pună întrebări. Luaţi, de exemplu, cartea despre nebunie: descrierea sa, analiza sa se opresc la anii 1814-1815. Nu era deloc, deci, o carte care se prezenta ca o critică a instituţiilor psihiatrice actuale, dar eu le cunoşteam destul de bine funcţionarea pentru a mă interoga asupra istoriei lor. Mi se pare că am făcut o istorie destul de detaliată pentru ca ea să pună întrebări oamenilor care, astăzi, trăiesc în instituţie.

– Aceste întrebări sînt adesea resimţite de către cei vizaţi ca tot atîtea agresiuni. Ce efect util mai păstrează ele atunci?

– Nu e vina mea (sau poate că este, la anumite niveluri, caz în care mă bucur că am comis-o) dacă psihiatrii au resimţit, au trăit efectiv această carte ca pe un atac împotriva lor. Am întîlnit adesea psihiatri care, vorbindu-mi de cartea mea, erau atît de încordaţi nervos, încît o numeau – ceea ce, într-un anume sens era destul de răzbunător pentru mine, prea răzbunător – de o manieră foarte semnificativă "elogiul nebuniei". Cînd spuneau "elogiul nebuniei", nu spun nicidecum că mă luau drept Erasmus, nu e nici un motiv pentru asta. În realitate, o considerau ca pe un soi de opţiune în favoarea nebunilor şi împotriva lor, ceea ce nu era absolut deloc cazul.

La fel, cartea despre închisori se opreşte la 1840 şi mi se spune adesea: această carte constituie un aşa rechizitoriu împotriva sistemului penitenciar încît nu mai ştim ce să facem după ce am citit-o. De fapt, nu este deloc un rechizitoriu. Întrebarea mea consta pur şi simplu în a-i

întreba pe psihiatri sau pe cei din sistemul penitenciar: "Sînteţi voi capabili să vă suportaţi propria istorie? Dată fiind această istorie şi tot ce dezvăluie această istorie despre schema de raţionalitate, despre tipul de evidenţă, despre postulate etc., e rîndul vostru să jucaţi acum." Şi ce mi-ar plăcea enorm ar fi să mi se spună: "Veniţi să lucraţi cu noi...", în loc să-i aud pe oameni spunîndu-mi, aşa cum se întîmplă adesea: "Ne împiedicaţi să muncim." Dar eu nu vă împiedic să munciţi. Eu vă pun doar un anumit număr de întrebări. Să încercăm acum, împreună, să elaborăm noi moduri de critică, noi tipuri de chestionare, să încercăm altceva. Iată, deci, raportul meu cu teoria şi practica.

– *Există şi celălalt versant al întrebării privitoare la funcţia intelectualului. Cînd faceţi acest travaliu, începeţi o analiză care nu este făcută, adică puneţi în discuţie puterea politică în interiorul unei societăţi în care arătaţi că funcţionarea sa nu are toată legitimitatea pe care şi-o arogă. Schematizînd puţin maniera în care eu, cel puţin, vă percep, mi se pare că în analiza nebuniei, ca şi în cea a închisorii, sau a puterii în primul volum din* Istoria sexualităţii, *pregătiţi o resituare a politicului ca mijloc şi nu ca scop. Am în minte un text al lui Myrdal, scriitor suedez, care a spus: "Dacă un al treilea război mondial va izbucni, vina va fi a intelectualilor ca furnizori de falsă bună conştiinţă comună." În raport cu o astfel de frază, vă percepeţi opera ca o contribuţie la demistificarea puterii ?*

– Nu cunosc această frază din Myrdal, pe care o găsesc foarte frumoasă şi foarte neliniştitoare în acelaşi timp. Foarte frumoasă, întrucît cred că, într-adevăr, buna conştiinţă comună provoacă, în ordinea politică, precum şi în cea morală, adevărate ravagii. Subscriu deci la această frază. Ceea ce mă nelinişteşte în schimb este că intelectualii sînt făcuţi, cu oarecare uşurinţă, mi se pare, responsabili pentru asta. Aş spune: "Ce este intelectualul, dacă nu cel care munceşte pentru ca ceilalţi să nu aibă o atît de bună conştiinţă?" Aşadar singurul lucru care s-ar putea spune este că nu şi-au făcut poate destul de bine meseria. N-aş vrea să se înţeleagă fraza lui Myrdal în sensul următor: "Ca intelectuali şi pentru că sînt intelectuali, ei contribuie la o bună conştiinţă comună".

– *Era o denunţare.*

– Dacă acesta e sensul ei, atunci sînt întru totul de acord cu ea. Este ceea ce, în ce mă priveşte şi în chestiuni precise, am încercat şi eu într-adevăr să fac. Mi-am făcut studiile între 1948 şi 1952-1955; era o epocă în care fenomenologia era încă foarte dominantă în cultura europeană. Totuşi, tema fenomenologiei era să reinterogheze

evidențele fundamentale. Demarcîndu-mă, pe cît posibil, de fenomenologie, recunosc cu plăcere – și recunoști asta abia cînd ajungi la o anumită vîrstă – că, în cele din urmă, n-am părăsit întrebarea fundamentală care ne fusese pusă tocmai de către ceea ne marcase tinerețea. Nu numai că n-am părăsit-o, dar n-am încetat o clipă să repun această întrebare: "Ceea ce este evident trebuie neapărat să fie evident? Oare nu trebuie înlăturate evidențele, chiar și cele mai copleșitoare?" Asta înseamnă să te lupți cu propriile familiarități, nu pentru a arăta că ești un străin în propria ta țară, ci pentru a arăta cît de străină îți este țara ta și cît de mult ceea ce te înconjoară și seamănă cu un peisaj acceptabil este, de fapt, rezultatul unei serii întregi de lupte, conflicte, dominații, postulate etc.

– *Poate că ar fi cazul să ne întoarcem la întrebările mai specifice despre putere și despre relația subiectivitate-societate. În ce privește puterea, întrebarea mea ar fi următoarea și ea continuă destul de bine ceea ce spunea Myrdal: N-ar trebui oare să distingem nu doar între putere și puterea politică, ci și în interiorul formei politice a puterii, adică al concentrării progresive a puterii politice în stat, să distingem baza de vîrf ? Nu cumva există forțe diferite care joacă la aceste două niveluri? Freud spunea că statele sînt animate de instinctul morții. Cînd vedem ce se întîmplă actualmente pe scena internațională, ne dăm seama efectiv că vîrful statului, chiar și cînd e vorba de un stat atît de mic precum Vaticanul, este o miză de viață și de moarte. Oare nu e posibil aici un tip de explicație complementară în raport cu studiul germinațiilor pe care-l faceți? N-ar fi vorba aici, cumva, de fenomene diferite ?*

– Cred că întrebarea dumneavoastră este foarte bună și foarte importantă. Cînd am început să mă interesez de o manieră mai explicită de putere, nu era nicidecum vorba să fac din putere ceva asemeni unei substanțe sau unui fluid mai mult sau mai puțin malefic care s-ar răspîndi în corpul social, cu întrebarea de rigoare de a ști dacă vine de sus sau de jos. Am vrut doar să deschid o întrebare generală, și anume: "Ce sînt relațiile de putere?" Puterea constă în mod esențial în relații, adică ceea ce face ca persoanele, ființele umane să fie în relație unele cu altele, nu doar pur și simplu sub forma comunicării unui sens, și nici pur și simplu sub forma dorinței, ci, în egală măsură, sub o anumită formă care le permite să acționeze unele asupra celorlalte și, dacă vreți, oferind un sens foarte larg acestui cuvînt, acela de a se "guverna" unele pe celelalte. Părinții îi guvernează pe copii, iubita își guvernează iubitul, profesorul îi

guvernează pe elevi etc. Nu guvernăm unii pe alții într-o conversație, printr-o serie întreagă de tactici. Cred că acest cîmp de relații este foarte important și aici am vrut să țintesc. Cum se întîmplă acest lucru, cu ce instrumente și pentru că, într-un anume sens, sînt un istoric al gîndirii și al științelor, ce efecte au aceste relații de putere în ordinea cunoașterii? Aceasta este problema noastră.

Am întrebuințat cîndva formula "Puterea vine de jos". Am explicat-o imediat, dar, ca întotdeauna în astfel de cazuri, explicația este tăiată. Ar deveni atunci ceva de genul: "Puterea este o boală rușinoasă; nu trebuie să crezi că îți sucește mințile, pentru că, în realitate, ea urcă de la tălpile picioarelor". Bineînțeles că nu e ceea ce am vrut eu să spun. De altfel, m-am explicat deja, dar revin asupra explicației. Dacă se pune, într-adevăr, problema puterii în termeni de relații de putere, daca se admite că există relații de "guvernamentalitate" între indivizi, o mulțime, o rețea foarte complexă de relații, atunci marile forme de putere în sensul strict al termenului – putere politică, putere ideologică etc. – sînt necesare în acest tip de relații, adică în relațiile de guvernare, de conducere care se pot stabili între oameni. Și dacă nu există anumite tipuri de relații ca acestea, atunci nu pot exista anumite alte tipuri de mari structurări politice.

În mare, democrația, dacă o luăm ca formă politică, nu poate exista decît în măsura în care există, la nivelul indivizilor, al familiilor, al cotidianului, dacă vreți, al relațiilor guvernamentale, un anumit tip de relații de putere care se produc. De aceea, o democrație nu poate prinde oriunde. Același lucru e valabil și pentru fascism. Capii de familie germani nu erau fasciști în 1930, dar, pentru ca fascismul să prindă, printre multe alte condiții – nu spun că acestea erau singurele –, trebuia să se țină cont de relațiile dintre indivizi, de felul în care erau constituite familiile, de felul în care era predat învățămîntul, trebuia să fi existat un anumit număr de condiții. Cu toate acestea, nu neg nicidecum eterogenitatea acestor diferite instituții de guvernămînt. Vreau doar să spun că nu le putem localiza în aparatele de stat sau că nu le putem deriva în întregime din stat, că întrebarea este mult mai amplă.*

* Înregistrarea s-a întrerupt aici. Continuarea convorbirii n-a putut fi deci publicată.

SEXUALITATE

OCCIDENTUL ŞI ADEVĂRUL SEXULUI

Un englez, care nu şi-a dat numele, a scris către sfîrşitul secolului al XIX-lea o lucrare imensă, tipărită în zeci de exemplare; ea nu a fost niciodată pusă în vînzare şi a sfîrşit prin a eşua la cîţiva colecţionari sau în cîteva biblioteci. Una dintre cele mai necunoscute cărţi; ea se numeşte *My Secret Life.* Autorul redă aici povestea meticuloasă a unei vieţi pe care o consacrase în esenţă plăcerii sexuale. Seară după seară, zi după zi, el povesteşte pînă şi cele mai neînsemnate experienţe ale sale, fără fast, fără retorică, cu singurul scop de a spune ceea ce s-a întîmplat, cum s-a întîmplat, cu ce intensitate şi cu ce calitate a senzaţiei. Oare numai cu acest scop? Posibil. Căci vorbeşte despre sarcina de a scrie cotidianul plăcerii sale ca despre o simplă datorie. Ca şi cum ar fi vorba despre o obligaţie confuză, puţin enigmatică, căreia n-ar putea refuza să i se supună: trebuie să spună totul. Şi totuşi, e altceva; în acest "joc-muncă", acestui englez încăpăţînat îi revine sarcina de a combina cît mai exact unele cu altele plăcerea, discursul adevărat despre plăcere şi plăcerea proprie enunţării acestui adevăr; e vorba de a utiliza acest jurnal - fie că-l reciteşte cu voce tare, fie pe măsură ce-l scrie în desfăşurarea noilor experienţe sexuale, după regulile anumitor plăceri ciudate în care "a citi şi a scrie" ar avea un rol specific. Steven Marcus* a consacrat cîteva pagini remarcabile acestui obscur contemporan al reginei Victoria. În ce mă priveşte, nu aş fi prea tentat să văd în el un personaj din umbră, plasat de "cealaltă parte" într-o epocă a pudorii. E

* Marcus S., *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Basic Books, 1966

oare o revanşă discretă şi sfidătoare la adresa ipocriziei epocii? Mi se pare mai ales situat în punctul de convergenţă a trei linii de evoluţie prea puţin secrete în societatea noastră. Cea mai recentă e cea care îndruma medicina şi psihiatria epocii către un interes cvasi-entomologic pentru practicile sexuale, pentru variantele lor şi pentru orice element disparat al lor: Krafft-Ebing** nu este departe de asta. A doua, mai veche, este cea care, începînd cu Rétif şi Sade, a determinat literatura erotică să-şi caute efectele nu numai în vivacitatea sau în raritatea scenelor pe care le născocea, ci în căutarea îndîrjită a unui anumit adevăr al plăcerii: o erotică a adevărului, o raportare a adevăratului la intens sînt caracteristicile acestui nou "libertinaj" inaugurat la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. A treia linie este cea mai veche; ea a traversat, începînd cu Evul Mediu, întreg Occidentul creştin: este obligaţia strictă a fiecăruia de a căuta în adîncul inimii sale, prin penitenţă şi prin examenul de conştiinţă, şi urmele imperceptibile ale concupiscenţei. Cvasi-clandestinitatea cărţii *My secret Life****nu trebuie să iluzioneze; raportarea discursului adevărat la plăcerea sexului a fost una dintre cele mai constante preocupări ale societăţilor occidentale. Şi asta se întîmplă de secole.

*

Ce nu s-a spus oare despre această societate burgheză, ipocrită, pudibondă, avară cu propriile plăceri, încăpăţînată în a nu voi nici să le recunoască, nici să le numească? Ce nu s-a spus oare despre cea mai grea moştenire pe care a primit-o de la creştinism – sexul-păcat? Şi

** Krafft-Ebing R. von, *Psychopathia Sexualis: eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1886. A doua ediţie dezvoltă studiul "sensibilităţii sexuale contrare": *Psychopathia Sexualis, mit besonderer Berucksichtigung der contraren Sexualempfindung. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1887. Lucrarea, disponibilă în franceză, este de fapt traducerea noii ediţii revăzută şi adăugită de către Albert Moll în 1923 pornind de la a şaisprezecea şi a şaptesprezecea ediţie germană: *Psychopathia Sexualis. Studiu medico-legal pentru uzul medicilor şi juriştilor* (trad. R. Lobstein),Paris, Payot, 1969.

*** *My Secret Life*(anonim), Amsterdam, 1890, 11 vol.(reeditată de Grove Press în 1964). Extrase au apărut în franceză sub titlul *My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne* (trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinich, M. Lessana), cu o prefaţă de Michel Foucault (vezi infra nr. 188), Paris, Les Formes du secret, 1977.

despre felul în care secolul al XIX-lea a folosit această moştenire în scopuri economice: munca, mai degrabă decît plăcerea, reproducerea forţelor, mai degrabă decît simpla cheltuire a energiilor?

Şi dacă esenţialul nu ar fi aici? Dacă ar exista în centrul "politicii sexului" mecanisme cu totul diferite? Nu de respingere şi de ocultare, ci de incitare? Dacă puterea nu ar avea ca funcţie esenţială faptul de a spune nu, de a interzice şi de a cenzura, ci de a lega după o spirală nedefinită coerciţia, plăcerea, adevărul?

Să ne gîndim doar la zelul cu care societăţile noastre au multiplicat, de mai multe secole, toate instituţiile care sînt destinate să smulgă adevărul sexului şi care produc o plăcere specifică. Să ne gîndim la enorma obligaţie a mărturisirii şi la toate plăcerile ambigue care o tulbură şi o fac dezirabilă, în acelaşi timp: confesiune, educaţie, raporturi între părinţi şi copii, medici şi bolnavi, psihiatri şi isterici, psihanalişti şi pacienţi. Se spune uneori că Occidentul n-a fost niciodată capabil să inventeze o singură plăcere nouă. Dar nu contează deloc voluptatea de a scotoci, de a urmări, de a interpreta, pe scurt, "plăcerea de analiză", în sensul larg al termenului?

Eu aş vedea societatea noastră consacrată mai degrabă "expresiei" sexului decît reprimării lui. Să-mi fie iertat acest cuvînt devalorizat. Aş vedea Occidentul încrîncenat să smulgă adevărul sexului. Tăcerile, barajele, tăinuirile nu trebuie să fie subestimate; dar acestea n-au putut să se formeze şi să producă efectele lor redutabile decît pe fondul unei voinţe de cunoaştere care străbate întreaga noastră raportare la sex. Voinţă de cunoaştere atît de imperioasă şi în care sîntem atît de prinşi, încît am ajuns nu numai să căutăm adevărul sexului, ci să-i pretindem propriul nostru adevăr. El trebuie să ne spună ce se întîmplă cu noi. De la Gerson la Freud, s-a constituit o întreagă logică a sexului, logică organizînd ştiinţa subiectului.

Noi ne imaginăm cu plăcere că aparţinem unui regim "victorian". Mi se pare că regatul nostru e mai degrabă cel imaginat de către Diderot în *Bijuteriile indiscrete*: un anumit mecanism, abia vizibil, face să vorbească sexul într-o vorbărie aproape inepuizabilă. Noi sîntem într-o societate a sexului care vorbeşte.

*

De asemenea, ar trebui poate să interogăm o societate asupra manierei în care, în interiorul acesteia, se organizează raporturile puterii, ale adevărului şi ale plăcerii. Mi se pare că putem distinge

două regimuri principale. Unul este acela al artei erotice. Aici adevărul este extras din plăcerea însăşi, resimţită ca experienţă, analizată după calitatea sa, urmărită de-a lungul reverberaţiilor sale în corp şi în suflet, şi această cunoaştere foarte subtilă este, în mare taină, transmisă prin iniţiere magistrală celor care s-au arătat demni de ea şi care vor şti s-o folosească chiar la nivelul propriei lor plăceri, pentru a o intensifica şi a o face mai rafinată şi mai împlinită.

Civilizaţia occidentală n-a cunoscut arta erotică,de secole în orice caz, ea a înnodat raporturile puterii, plăcerii şi adevărului într-un cu totul alt mod: acela al unei "ştiinţe a sexului". Tip de cunoaştere în care ceea ce este analizat e nu atît plăcerea cît dorinţa; în care maestrul nu are menirea de a iniţia, ci de a întreba, de a asculta, de a descifra; în care acest lung proces nu are ca scop o sporire a plăcerii, ci o modificare a subiectului (care se regăseşte astfel iertat sau împăcat, vindecat sau eliberat).

De la această artă la această ştiinţă, raporturile sînt prea numeroase pentru a putea stabili o linie de departajare între două tipuri de societate. Că e vorba despre direcţia de conştiinţă sau despre cura psihanalitică, ştiinţa sexului aduce cu sine imperative de secret, o anumită raportare la maestru şi un întreg joc de promisiuni care o leagă încă de arta erotică. Fără aceste legături confuze, ar cumpăra unii atît de scump dreptul bi-săptămînal de a formula laborios adevărul dorinţei lor şi de a aştepta cu răbdare beneficiul interpretării?

Proiectul meu ar fi de a face genealogia acestei "ştiinţe a sexului". Întreprindere care nu constituie o noutate nici măcar pentru ea însăşi, o ştiu prea bine; mulţi se străduiesc să facă asta, arătînd cîte refuzuri, ocultări, temeri, necunoaşteri sistematice au eclipsat mult timp o eventuală ştiinţă a sexului. Dar aş vrea să întreprind această genealogie în termeni pozitivi, plecînd de la incitaţii, focare, tehnici şi proceduri care au permis formarea acestei cunoaşteri; aş vrea să urmăresc, de la problema creştină a cărnii, toate mecanismele care au indus un discurs de adevăr despre sex şi care au organizat în jurul lui un regim amestecat de plăcere şi putere. Aflat în imposibilitatea de a urmări global această geneză, voi încerca, în studii distincte, să reperez cîteva dintre cele mai importante strategii ale sale, referitoare la copii, femei, perversiuni şi organizarea naşterilor.

Întrebarea care se pune în mod tradiţional este aceasta: de ce oare a culpabilizat Occidentul atîta timp sexul şi cum s-a ajuns, pe fondul acestui refuz sau al acestei temeri, să i se pună, în ciuda numeroaselor ei reticenţe, problema adevărului? De ce şi cum, de la

sfîrşitul secolului al XIX-lea, s-a încercat îndepărtarea unei părţi a marelui secret şi aceasta cu o dificultate pentru care curajul lui Freud stă încă mărturie?

Eu aş vrea să pun o cu totul altă întrebare: de ce oare Occidentul s-a întrebat continuu asupra adevărului sexului şi a pretins ca fiecare să-l formuleze pentru sine? De ce s-a dorit cu atîta obstinaţie ca raportarea la noi înşine să treacă prin acest adevăr? Trebuie atunci să ne mire faptul că, la începutul secolului al XX-lea, noi am fost atinşi de o mare şi nouă vină, că am început să resimţim un fel de remuşcare istorică ce ne-a făcut să credem că, de secole, noi ne-am înşelat în privinţa sexului.

Mi se pare că în această nouă culpabilizare, faţă de care părem atît de avizi, ceea ce este sistematic ignorat e tocmai această mare configuraţie de cunoaştere pe care Occidentul n-a încetat s-o organizeze în jurul sexului, prin tehnici religioase, medicale sau sociale.

Presupun că sîntem, de acord în acest punct. Dar mi se va spune de îndată: "Acest mare tapaj în jurul sexului, această grijă constantă n-a avut totuşi, pînă în secolul al XIX-lea cel puţin, decît un singur obiectiv: să interzică liberul uz al sexului. Fără îndoială, rolul intermediar a fost important. Însă sexul e oare, mai întîi şi înainte de toate, interzis? Sau nu cumva interdictele sînt numai capcane în interiorul unor strategii complexe şi pozitive?

Atingem aici o problemă mai generală pe care va trebui s-o contrapunem acestei istorii a sexualităţii: problema puterii. În mod spontan, cînd vorbim despre putere, o concepem ca lege, ca interdict, ca prohibiţie şi represiune; şi sîntem dezarmaţi cînd e vorba s-o urmărim în mecanismele şi efectele sale pozitive. Un anumit model juridic apasă asupra analizelor puterii, dînd un privilegiu absolut formei legii. Ar trebui să scriem o istorie a sexualităţii care să nu fie subordonată ideii unei puteri-represiune, unei puteri-cenzură, ci ideii unei puteri-incitare, unei puteri-cunoaştere; ar trebui să încercăm să deprindem regimul de coerciţie, de plăcere şi de discurs care nu este inhibitor, ci constitutiv acestui domeniu complex care e sexualitatea.

Aş dori ca această istorie fragmentară a "ştiinţei sexului" să poată valora la fel de mult ca schiţa unei analitici a puterii.

RAPORTURILE DE PUTERE TREC ÎN INTERIORUL CORPULUI

– Michel Foucault, Voinţa de a cunoaşte, *primul volum al Istoriei sexualităţii, îmi pare un text tulburător din toate punctele de vedere. Teza pe care o apăraţi acolo, neprevăzută şi simplă la prima vedere, se arată a fi în mod progresiv foarte complexă. Să spunem, pentru a o rezuma, că, de la putere la sex, raportul nu ar fi de reprimare, ci dimpotrivă. Însă, înainte de a merge mai departe, să ne gîndim la cursul dumneavoastră inaugural la College de France, din decembrie 1970. Acolo analizaţi procedurile care controlează producerea discursului. Printre acestea: interdictul, apoi vechea delimitare raţiune/nebunie, în sfîrşit, voinţa de adevăr. Aţi dori să ne precizaţi care sînt legăturile* Voinţei de cunoaştere *cu* Ordinea discursului *şi să ne spuneţi dacă, de-a lungul demonstraţiei dumneavoastră, voinţa de cunoaştere şi voinţa de adevăr se suprapun?*

– Cred că în *Ordinea discursului* am amestecat două concepţii sau, mai degrabă, unei probleme pe care o socotesc legitimă (articularea faptelor de discurs după mecanismele puterii) i-am propus un răspuns inadecvat. Este un text pe care l-am scris într-un moment de tranziţie. Pînă atunci, mi se pare că acceptam concepţia tradiţională asupra puterii, puterea ca mecanism esenţialmente juridic, ceea ce spune legea, ceea ce interzice, ceea ce spune nu, cu o serie nesfîrşită de efecte negative: excludere, respingere, barare, negări, ocultări. Consider, însă, această concepţie inadecvată. Ea mi-a fost suficientă, totuşi, în *Istoria nebuniei* (nu că această carte ar fi ea însăşi satisfăcătoare sau suficientă), căci nebunia este un caz privilegiat: în epoca clasică, puterea s-a exercitat asupra nebuniei fără îndoială, cel puţin sub forma majoră a excluderii; asistăm atunci la o mare reacţie

de respingere în care nebunia s-a găsit implicată. Aşa încît, analizînd acest fapt, am putut utiliza fără prea multe probleme o concepţie pur negativă a puterii. Mi s-a părut insuficient, la un moment dat, şi asta în cursul unei experienţe concrete pe care am putut s-o fac, începînd cu anii 1971-1972, în privinţa închisorilor. Cazul penalităţii m-a convins că problema nu se pune atît în termeni de drept, ci în termeni de tehnologie, în termeni de tactică şi strategie, şi tocmai această substituire a unei unei grile juridice şi negative cu o grilă tehnică şi strategică am încercat s-o propun în *A supraveghea şi a pedepsi*, apoi s-o folosesc în *Istoria Sexualităţii*. Astfel încît aş abandona destul de bucuros tot ceea ce în ordinea discursului poate prezenta raportările puterii la discurs ca mecanisme negative de rarefiere.

– *Cititorul care îşi aminteşte de* Istoria nebuniei în epoca clasică *păstrează imaginea marii nebunii baroce, închisă şi redusă la tăcere. În întreaga Europă, la jumătatea secolului al XVII-lea, s-a instituit în pripă azilul. Asta înseamnă că epoca modernă a dezlegat limba de sex, impunînd tăcerea nebuniei? Sau o asemenea obsesie - grija pentru nebunie, grija pentru sex – ar fi ajuns, pe dublul plan al discursului şi al faptelor, la rezultate opuse pentru amîndouă şi de ce?*

– Cred, într-adevăr, că între nebunie şi sexualitate există o serie de relaţii istorice care sînt importante şi pe care, cu siguranţă, nu le-am perceput cînd scriam *Istoria nebuniei*. În acel moment, aveam de gînd să fac două istorii paralele: pe de o parte, istoria excluderii nebuniei şi a delimitărilor operate plecînd de aici; pe de altă parte, o istorie a delimitărilor care s-au operat în cîmpul sexualităţii (sexualitate permisă şi apărată, normală şi anormală, cea a femeilor şi cea a bărbaţilor, cea a adulţilor şi cea a copiilor); mă gîndeam la o serie de delimitări binare care ar fi manipulat în felul lor marele partaj raţiune/lipsă de raţiune (*raison/déraison*), pe care încercasem să-l reconstitui în legătură cu nebunia (*folie*). Dar cred că nu e de ajuns. Dacă, cel puţin un secol, nebunia a constituit în mod esenţial obiectul unor operaţii negative, sexualitatea, începînd cu acea epocă, a relevat investiţii altfel precise şi pozitive. Însă, începînd cu secolul al XIX-lea, s-a petrecut un fenomen absolut fundamental, angrenajul, întrepătrunderea celor două mari tehnologii de putere: cea care urzea sexualitatea şi cea care comanda nebunia. Tehnologia privind nebunia a devenit din negativă pozitivă, din binară a devenit complexă şi multiformă. Se naşte atunci o mare tehnologie a sufletului (*psyché*), care e una dintre trăsăturile fundamentale ale secolului al XIX-lea şi ale secolului al XX-lea: a face din sex în acelaşi timp adevărul ascuns

al conştiinţei raţionale şi sensul descifrabil al nebuniei: sensul lor comun şi deci ceea ce permite controlul asupra uneia şi asupra celeilalte după aceleaşi modalităţi.

– *Poate trebuie să îndepărtăm trei neînţelegeri posibile. Respingerea de către dumneavoastră a ipotezei represive nu constă nici într-o simplă deplasare de accent, nici într-un proces de negare sau de ignorare din partea puterii? Inchiziţia, de exemplu. În loc să se pună în evidenţă reprimarea ereticului, s-ar putea deplasa accentul pe voinţa de a şti cine comandă tortura! Nu mergeţi cumva în acest sens? Nu mai susţineţi că puterea îşi ascunde sieşi interesul pentru sex, nici că sexul vorbeşte fără ştirea unei puteri pe care ar depăşi-o în secret?*

– Cred că, într-adevăr, cartea mea nu corespunde nici uneia dintre aceste teme sau obiective despre care vorbiţi ca despre tot atîtea neînţelegeri. Neînţeles ar fi un cuvînt cam sever, de altfel, pentru a desemna aceste interpretări sau, mai degrabă, aceste delimitări de cartea mea. Prima, de exemplu: am vrut, într-adevăr, să deplasez accentele şi să fac să apară mecanisme pozitive acolo unde, de obicei, se accentuează mai degrabă mecanismele negative. Astfel, în privinţa pedepsei, se subliniază întotdeauna ideea conform căreia creştinismul sancţionează prin ea sexualitatea, nu-i autorizează decît anumite forme şi le pedepseşte pe toate celelalte. Dar trebuie de asemenea să remarcăm, cred, că în inima pedepsei creştine stă confesiunea, deci mărturisirea, examenul de conştiinţă, şi prin aceasta o întreagă ţesătură de cunoaştere şi de discurs despre sex, care a indus o serie de efecte teoretice (de exemplu, marea analiză a concupiscenţei în secolul al XVII-lea) şi practice (o pedagogie a sexualităţii, care a fost apoi laicizată şi medicalizată). La fel cum am vorbit despre maniera în care diferitele instanţe sau diferitele nuclee de putere au fost cuprinse, într-o oarecare măsură, de plăcerea însăşi a exerciţiului lor. Există în supraveghere, mai precis în privirea supraveghetorilor, ceva care nu este străin plăcerii de a supraveghea şi plăcerii de a supraveghea plăcerea. Asta am vrut să spun, însă nu reprezintă întreg punctul meu de vedere. Am insistat în egală măsură asupra acestor mecanisme de reacţie despre care vorbeaţi. De exemplu, e sigur că exploziile de isterie care s-au manifestat în spitalele psihiatrice în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost un mecanism în revenire (en retour), o urmare a exerciţiului însuşi al puterii psihiatrice: psihiatrii au recepţionat corpul isteric al bolnavilor lor în plină figură (vreau să spun, în deplină cunoaştere şi ignoranţă), fără s-o fi vrut sau chiar fără să ştie cum se petrecea asta. Acele elemente există în cartea mea, dar

nu constituie partea ei esenţială. Trebuie, mi se pare, să le înţelegem plecînd de la o instituire a unei puteri care se exercită asupra corpului însuşi. Ceea ce caut e încercarea de arăta în ce fel raporturile de putere pot să treacă material în carnea însăşi a corpului, fără a fi nevoie să treacă prin reprezentarea subiecţilor. Dacă puterea ajunge pînă la corp, nu este pentru că a fost mai întîi interiorizată în conştiinţa oamenilor. Există o reţea de bio-putere, de somato-putere, care e ea însăşi o reţea, pornind de la care se naşte sexualitatea ca fenomen istoric şi cultural în interiorul căruia ne recunoaştem şi în acelaşi timp să ne pierdem.

– *La pagina 121 a* Voinţei de a cunoaşte, *răspunzînd, se pare, aşteptării cititorului, distingeaţi puterea - ca ansamblu de instituţii şi aparate - de puterea ca multiplicitate a raporturilor de forţă imanente domeniului în care ele se înscriu. Dumneavoastră reprezentaţi acea putere, acea putere-joc producîndu-se în fiecare clipă în fiecare punct, în fiecare legătură a unui punct cu un altul. Şi, tocmai acea putere, dacă s-a înţeles bine, n-ar fi exterioară sexului, ci dimpotrivă?*

– Pentru mine esenţialul lucrării este o reelaborare a teoriei puterii şi nu sînt sigur că, singură, plăcerea de a scrie despre sexualitate m-ar fi motivat suficient pentru a începe această serie de şase volume (cel puţin), dacă nu m-aş fi simţit împins de necesitatea de a relua puţin această problemă a puterii. Mi se pare că prea des şi conform modelului care a fost prescris de către gîndirea juridico-filosofică a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea se reduce problema puterii la problema suveranităţii. Ce este suveranul? Cum se poate constitui suveranul? Ce-i leagă pe indivizi de suveran? Această problemă, pusă de juriştii monarhişti sau antimonarhişti din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XIX-lea, e cea care continuă să ne obsedeze şi, mi se pare, să descalifice o serie întreagă de domenii de analiză; ştiu că pot părea foarte empirice şi secundare, dar, în definitiv, ele privesc corpurile noastre, existenţele noastre, viaţa noastră cotidiană. Împotriva acestui privilegiu al puterii suverane, am vrut să încerc să valorific o analiză care ar merge într-o altă direcţie. Între fiecare punct al unui corp social, între un bărbat şi o femeie, într-o familie, între un maestru şi discipolul său, între cel ce ştie şi cel ce nu ştie, au loc relaţii de putere care nu sînt proiecţia pură şi simplă a marii puteri suverane asupra indivizilor, ci mai degrabă solul mobil şi concret pe care se consolidează, condiţiile de posibilitate pentru ca ea să poată funcţiona. Chiar pînă în zilele noastre, familia nu este simpla reflectare, prelungire a puterii de Stat: ea nu e reprezentantul Statului în faţa copiilor, tot aşa cum bărbatul nu e reprezentantul Statului în faţa

femeii. Pentru ca Statul să funcționeze cum funcționează, trebuie să existe, de la bărbat la femeie, de la adult la copil, raporturi de dominație specifice, care au propria lor configurație și relativa lor autonomie. Cred că trebuie să nu avem încredere într-o tematică a reprezentării care încurcă analizele puterii. A existat multă vreme problema de a ști în ce fel voințele individuale puteau fi reprezentate în sau prin voința generală. Astăzi, există afirmația atît de des repetată că tatăl, soțul, șeful, adultul, profesorul reprezintă o putere de Stat care, ea însăși, reprezintă interesele unei clase. Aceasta nu dă socoteală nici de complexitatea mecanismelor, nici de specificul lor, nici de ajutoare, complementarități și uneori blocaje, pe care această diversitate le explică. La modul general, eu cred că puterea nu se construiește pornind de la voințe (individuale sau colective), nici că ea nu derivă din interese. Puterea se construiește și funcționează plecînd de la puteri, de la multitudini de probleme și de efecte de putere. Acest domeniu complex trebuie studiat. Asta nu înseamnă că el e independent și că l-am putea descifra în afara procesului economic și a relațiilor de producție.

– Citind ceea ce se poate considera în textul dumneavoastră ca o tentativă de a elabora o nouă concepție a puterii, sîntem împărțiți între imaginea calculatorului și cea a individului, izolat sau pretins astfel, el însuși deținător al unei puteri specifice.

– Ideea că, sursa sau punctul de cumul al puterii fiind statul, lui trebuie să-i cerem socoteală de toate dispozitivele puterii mi se pare fără mare fecunditate istorică sau acum a epuizat-o. Demersul invers pare actualmente mai bogat: mă gîndesc la studii ca acela al lui Jacques Donzelot despre familie (el arată în ce fel formele absolut specifice ale puterii care se exercită în interiorul familiilor au fost pătrunse de mecanisme mai generale de tip etatic, grație școlarizării, și în ce fel puterile de tip etatic și puterile de tip familial și-au păstrat specifitatea și n-au putut să se armonizeze cu adevărat decît în măsura în care fiecare dintre mecanismele lor era respectat). În mod similar, François Ewald face un studiu despre mine, instituirea sistemelor de control patronal și modul în care acest control patronal a fost schimbat, însă fără a-și pierde eficacitatea în marile gestiuni etatice.

– E oare cu putință, pornind de la această repunere în joc a ceea ce se numește putere, să adoptăm față de ea un punct de vedere politic? Dumneavoastră vorbiți despre sexualitate ca despre un dispozitiv politic. Ați vrea să definiți accepțiunea pe care o dați termenului "politic"?

– Dacă e adevărat că ansamblul raporturilor de forţă într-o societate dată constituie domeniul politicii şi că o politică este o strategie mai mult sau mai puţin globală, care încearcă să coordoneze şi să finalizeze aceste raporturi de forţă, eu cred că se poate răspunde întrebărilor dumneavoastră în felul următor: politica nu e cea care determină în ultimă instanţă (sau cea care supradetermină) relaţii elementare şi, prin natură, neutre. Orice raport de forţe implică în fiecare clipă o relaţie de putere (care este într-o oarecare măsură încheierea ei instantanee) şi fiecare relaţie de putere trimite ca efect, dar şi ca la condiţia sa de posibilitate, la un cîmp politic din care face parte. A spune că "totul este politic" înseamnă a afirma omniprezenţa raporturilor de forţă şi imanenţa lor la un cîmp politic; dar înseamnă a-şi da sarcina, încă abia schiţată, de a descurca această nedesluşită încurcătură. Nu trebuie să nimicim o asemenea analiză într-o culpabilizare individuală (ca aceea practicată cu precădere acum cîţiva zeci de ani, în existenţialismul autoflagelării; ştiţi: fiecare e responsabil de tot, nu există nedreptate pe lume căreia să nu-i fim în fond complici; nu trebuie nici s-o evităm prin una din acele deplasări practicate cu plăcere astăzi: toate acestea derivă dintr-o economie de piaţă, sau din exploatarea capitalistă, sau pur şi simplu din această societate degradată (deci problemele sexului, sau ale delicvenţei, sau ale nebuniei trebuie imputate unei alte societăţi). Analiza şi critica politică rămîn, în mare măsură, a fi inventate - dar trebuie inventate şi strategiile care vor permite în acelaşi timp modificarea acestor raporturi de forţă şi coordonarea lor, aşa încît transformarea să fie posibilă şi să se înscrie în realitate. Înseamnă a spune că problema nu e atît de a defini o poziţie politică (ceea ce ne reduce la o alegere pe o tablă de şah deja constituită), ci de a imagina şi de a face să existe noi scheme de politizare. Dacă a politiza înseamnă a reduce la alegeri, la organizări gata făcute toate aceste raporturi de forţă şi mecanisme de putere pe care analiza le desprinde, atunci nu merită osteneala. Marilor tehnici noi de putere (care corespund economiilor multinaţionale sau statelor birocratice) trebuie să li se opună o politizare care va avea forme noi.

– *Una dintre etapele şi consecinţele studiului dumneavoastră constă în a distinge într-un mod foarte perplex sexul şi sexualitatea. Puteţi să precizaţi această distincţie şi să ne spuneţi cum trebuie citit, de acum înainte, titlul lucrării dumneavoastră* Istoria sexualităţii?

– Această problemă a fost dificultatea centrală a cărţii mele; începusem s-o scriu ca pe o istorie a modului în care sexul fusese

mascat şi travestit prin această specie de faună, prin această vegetaţie ciudată care ar fi sexualitatea. Însă cred că opoziţia sex / sexualitate trimitea la o poziţie a puterii ca lege şi interdicţie: puterea ar fi instituit un dispozitiv de sexualitate pentru a spune nu sexului. Analiza mea rămînea încă prizonieră concepţiei juridice asupra puterii. A trebuit să operez o răsturnare; am presupus că ideea de sex era inerentă dispozitivului sexualităţii şi că, prin urmare, ceea ce trebuie să regăsim la originea sa nu este sexul refuzat, ci o economie pozitivă a corpurilor şi a plăcerii.

Există, însă, o trăsătură fundamentală în economia plăcerilor, aşa cum funcţionează în Occident: faptul că sexul îi serveşte drepr principiu de inteligibilitate şi de măsură. De mii de ani, se tinde spre a ne face să credem că legea oricărei plăceri este, cel puţin în taină, sexul şi că tocmai asta justifică necesitatea moderării sale şi dă posibilitatea controlului său. Aceste două teme, faptul că la baza oricărei plăceri stă sexul şi faptul că natura sexului vrea ca el să se consacre şi să se limiteze la procreare, nu sînt teme iniţial creştine, ci stoice; şi creştinismul a fost obligat să le reia atunci cînd a vrut să se integreze în structurile statale ale imperiului roman, a cărui filosofie cvasi-universală era stoicismul. Sexul a devenit atunci codul plăcerii. În Occident (pe cînd în societăţile înzestrate cu o artă erotică, intensificarea plăcerii tinde spre a desexualiza corpul), această codificare a plăcerii prin legile sexului a dat prilejul în cele din urmă întregului dispozitiv al sexualităţii. Şi acesta ne face să credem că ne eliberăm cînd decodăm orice plăcere în termeni de sex în sfîrşit descoperit. Cînd trebuie să se tindă mai degrabă către o desexualizare, către o economie generală a plăcerii care să nu fie normată sexual.

– *Analiza dumneavoastră face ca psihanaliza să apară într-o arheologie oarecum suspectă şi blamabilă. Psihanaliza îşi dezvăluie dubla apartenenţă, cel puţin primordială, pe de o parte la mărturisirea inchizitorială, pe de altă parte la medicalizarea psihiatrică. Acesta este punctul dumneavoastră de vedere?*

– Desigur, se poate spune că psihanaliza relevă de această formidabilă dezvoltare şi instituţionalizare a procedurilor de mărturisire atît de caracteristice civilizaţiei noastre. Ea face parte mai degrabă din acestă medicalizare rapidă a sexualităţii, ea însăşi un fenomen ciudat: în timp ce în arta erotică ceea ce e medicalizat sînt mai degrabă mijloacele (farmaceutice şi somatice) care servesc la intensificarea plăcerii, avem, în Occident, o medicalizare a sexualităţii însăşi, ca şi cum ea ar fi o zonă de fragilitate patologică particulară, în

existența umană. Orice sexualitate riscă în același timp să fie bolnavă și să ducă la boli infinite numeric. Nu se poate nega că psihanaliza se găsește în punctul de intersectare a acestor două procese. Cum a reușit psihanaliza să se formeze la data apariției sale voi încerca să văd în volumele ulterioare. Mă tem doar ca, în privința psihanalizei, să nu se întîmple ceea ce s-a întîmplat cu psihiatria cînd am încercat să fac *Istoria nebuniei*; am încercat să povestesc ceea ce s-a întîmplat pînă la începutul secolului al XIX-lea; însă psihiatrii au înțeles analiza mea ca un atac împotriva psihiatriei. Nu știu ce se va întîmpla cu psihanaliștii, dar tare mi-e teamă ca ei să nu înțeleagă drept anti-psihanaliză ceva care nu va fi decît o genealogie.

De ce o arheologie a psihiatriei funcționează ca antipsihiatrie, în timp ce o arheologie a biologiei nu funcționează ca antibiologie? Din cauza caracterului parțial al analizei? Sau, mai degrabă, din cauza unei anumite raportări nefaste a psihiatriei la propria-i istorie, unei anumite incapacități în care se găsește psihiatria, fiind ceea ce este, de a-și accepta propria istorie? Se va vedea foarte bine în ce fel a receptat psihanaliza problema istorie sale.

– *Aveți cumva impresia că* Istoria sexualității *va face ca problema feminină să progreseze? Mă gîndesc la ce spuneți despre isterizarea și psihiatrizarea corpului femeii.*

– Cîteva idei, ezitante însă, nefixate. Discuția și criticile care vor urma fiecărui volum ne vor permite poate să le desprindem. Însă nu eu trebuie să stabilesc reguli de utilizare.

– *În* Voința de a cunoaște *este vorba despre fapte și despre discurs, fapte și discurs care se regăsesc ele însele în propriul dumneavoastră discurs, în această ordine a discursului dumneavoastră care se prezintă mai degrabă ca o dezordine, cu condiția de a-i detașa prefixul. Săriți de la un punct la alt punct al demonstrației dumneavoastră, vă provocați adversarii ca și cum locul analizei dumneavoastră v-ar devansa și v-ar constrînge. Scriitura dumneavoastră, pe de altă parte, caută să înfățișeze ochilor cititorului raporturi ample și abstracte. Sînteți de acord cu dramatizarea analizei dumneavoastră și cu caracterul ei de ficțiune?*

– Această carte nu are funcție demonstrativă. Ea este ca preludiu, pentru a explora claviatura și pentru a schița puțin temele și a vedea în ce fel vor reacționa oamenii, unde vor fi criticile, unde vor fi neînțelegerile, unde vor fi furiile: am scris acest prim volum pentru a le face pe celelalte într-o oarecare măsură permeabile la toate aceste reacții. În ce privește problema ficțiunii, ea e pentru mine o problemă

foarte importantă; îmi dau foarte bine seama că n-am scris niciodată decît ficțiuni. Nu vreau să spun totuși că asta este în afara adevărului. Mi se pare că există posibilitatea de a face ficțiunea să lucreze în interiorul adevărului, de a determina efecte de adevăr cu un discurs de ficțiune și de a face în așa fel încît discursul de adevăr să suscite, să fabrice ceva care încă nu există, deci să "ficționeze" (*fictionner*). Se "ficționează" istoria pornind de la o realitate politică ce o face adevărată, se "ficționează" o politică ce nu există încă, pornind de la un adevăr istoric.

NU SEXULUI REGE

– *Ați inaugurat cu "Voința de a cunoaște" o istorie a sexualității care se anunță monumentală. Ce înseamnă astăzi pentru dumneavoastră, Michel Foucault, o întreprindere de o asemenea amploare?*

– De o asemenea amploare? Nu, nu, de o asemenea modicitate mai degrabă. Eu nu vreau să fac cronica comportamentelor sexuale de-a lungul epocilor și civilizațiilor. Vreau să urmez un fir cu mult mai subtil: cel care, pe parcursul atîtor secole, a legat, în societățile noastre, sexul și cercetarea adevărului.

– *În ce sens anume?*

– Problema este în fond aceasta: cum se face că într-o societate ca a noastră, sexualitatea să nu fie doar cea care permite reproducerea speciei, familiei, indiviziilor? Nu numai ceva care produce plăcere și bucurie? Cum se face ca ea să fi fost considerată loc privilegiat în care se descifrează, în care se spune adevărul nostru profund? Căci acesta este esențialul: din creștinism, Occidentul nu a încetat să spună: " Pentru a ști cine ești, trebuie să ști ce e cu sexul tău". Sexul a fost întotdeauna nucleul în care se leagă, în același timp cu devenirea speciei, adevărul nostru de subiect uman.

Confesiunea, examenul de conștiință, o veritabilă insistență asupra secretelor și a importanței cărnii nu au fost numai un mijloc de a interzice sexul sau de a-l alunga cît mai departe de conștiință, era o manieră de a plasa sexualitatea în centrul existenței și de a lega salvarea de stăpînirea mișcărilor ei obscure. În societățile creștine, sexul a fost ceea ce a trebuit să fie examinat, supravegheat, mărturisit, transformat în discurs.

– *De unde teza paradoxală care susține acest prim volum: departe de a face din ea tabu-ul lor, interdictul lor major, societățile noastre n-au încetat să vorbească despre sexualitate, să o facă să vorbească...*

– S-ar putea vorbi despre sexualitate foarte bine şi mult, însă numai pentru a o interzice.

Dar am vrut să subliniez două lucruri importante. Mai întîi că punerea în lumină, expunerea sexualităţii nu s-a făcut numai în discursuri, ci în realitatea instituţiilor şi practicilor.

Apoi că interdicţiile sînt numeroase şi puternice. Numai că ele fac parte dintr-o economie complexă în care se învecinează cu incitaţiile, manifestările, valorizările. Întotdeauna se subliniază prohibiţiile. Aş vrea să schimb puţin decorul; să surprind în orice caz ansamblul dispozitivelor.

Şi apoi, ştiţi prea bine că am fost considerat istoricul melancolic al interdicţiilor şi al puterii represive, unul care spune întotdeauna povestiri în doi termeni: nebunia şi izolarea ei, anomalia şi excluderea ei, delicvenţa şi întemniţarea ei. Or, problema mea a fost întotdeauna de partea altui termen: adevărul. În ce fel puterea care se exercită asupra nebuniei a produs discursul adevărat al psihiatriei? Acelaşi lucru pentru sexualitate: a redobîndi voinţa de cunoaştere în care puterea s-a exercitat asupra sexului. Nu vreau să fac sociologia istorică a unei interdicţii, ci istoria politică a unei produceri de adevăr.

– O nouă revoluţie în conceptul de istorie? Zorii unei alte "noi istorii"?

– Cu ani în urmă, istoricii erau foarte mîndri să descopere că puteau face nu numai istoria bătăliilor, a regilor şi a instituţiilor, ci şi aceea a economiei. Iată-i complet uluiţi, pentru că cei mai abili dintre ei i-au învăţat că se putea face şi istoria sentimentelor, a comportamentelor, a corpurilor. Ei vor înţelege de îndată că istoria Occidentului e indisociabilă de modul în care adevărul este produs şi îşi înscrie efectele. Acest mod de a gîndi se potriveşte bine fetelor.

Trăim într-o societate care merge în mare parte "către adevăr"– vreau să spun care produce şi face să circule discursul avînd funcţie de adevăr, trecînd ca atare şi deţinînd prin aceasta puteri specifice. Situarea discursurilor adevărate (care, de altfel, se schimbă necontenit) este una dintre problemele fundamenatale ale Occidentului. Istoria "adevărului" – a puterii proprii discursurilor acceptate ca adevărate – rămîne în întregime de făcut.

Care sînt mecanismele pozitive care, producînd sexualitatea într-un fel sau altul, antrenează efecte de mizerie?

În orice caz, ceea ce aş vrea să studiez, în ce mă priveşte, sînt toate aceste mecanisme care, în societatea noastră, invită, incită, constrîng să se vorbească despre sex.

– Unii v-ar răspunde că, în ciuda acestei puneri în discurs, există de asemenea reprimarea, mizeria sexuală...

– Da, obiecţia mi-a fost făcută. Aveţi dreptate: trăim cu toţii mai mult sau mai puţin într-o stare de mizerie sexuală. Cu toate acestea, e adevărat că nu se pune niciodată problema acestei stări de fapt în cartea mea...

– De ce? Este o alegere deliberată?

– Cînd voi aborda, în volumele următoare, studiile concrete – în privinţa femeilor, copiilor, perverşilor – voi încerca să analizez formulele şi condiţiile acestei mizerii. Dar, pentru moment, e vorba de a stabili metoda. Problema e dacă această mizerie trebuie să fie explicată negativ, printr-o interdicţie fundamentală, sau printr-o prohibiţie relativă la o situaţie economică ("Munciţi, nu faceţi dragoste"); sau dacă ea nu este efectul unor proceduri mult mai complexe şi mult mai pozitive.

– Ce ar putea însemna în acest caz o explicaţie "pozitivă"?

– Voi face o comparaţie îndrăzneaţă. Ce a făcut Marx atunci cînd, în analiza capitalului, a întîlnit problema mizeriei muncitoreşti? A refuzat explicaţia obişnuită, care făcea din această mizerie efectul unei rarităţi naturale sau al unui furt pus la cale. Şi el a spus în esenţă: dat fiind ceea ce este, în legile sale fundamentale, producţia capitalistă nu putea să nu producă mizerie. Capitalismul nu a avut drept raţiune de a fi să înfometeze muncitorii, dar nu putea să se dezvolte fără să-i înfometeze. Marx a substituit analiza producţiei denunţării furtului.

Mutatis mutandis, cam asta am vrut să fac. Nu e vorba de a nega mizeria sexuală, dar nici de a o explica negativ printr-o reprimare. Întreaga problemă e de a sesiza care sînt mecanismele pozitive care, producînd sexualitatea într-un fel sau altul, antrenează efecte de mizerie.

Un exemplu pe care îl voi trata într-un vitor volum: la începutul secolului al XVIII-lea, se acordă brusc o importanţă enormă masturbării infantile, persecutată peste tot ca o epidemie bruscă, teribilă, susceptibilă să compromită întreaga specie umană.

Trebuie oare să admitem că masturbarea copiilor devenise brusc inacceptabilă pentru o societate capitalistă în curs de dezvoltare? E ipoteza anumitor discipoli recenţi ai lui Reich. Nu mi se pare deloc satisfăcătoare.

În schimb, ceea ce era important în acea vreme era reorganizarea raporturilor între copii şi adulţi, părinţi, educatori, era o intensificare a raporturilor intra-familiale, copilăria devenită o miză comună pentru

părinţi, instituţii educative, instanţe de igienă publică, era copilăria ca pepinieră pentru populaţiile ce urmau să vină. La intersecţia corpului şi a sufletului, a sănătăţii şi a moralei, a educaţiei şi instruirii, sexul copiilor a devenit o ţintă şi un instrument de putere în acelaşi timp. S-a constituit o sexualitate a copiilor specifică, precară, periculoasă, de supravegheat constant.

De aici o mizerie sexuală a copilăriei şi a adolescenţei de care generaţiile noastre nu au fost încă eliberate, dar scopul urmărit nu era această mizerie; obiectivul nu era de a o interzice. Era de a constitui, prin intermediul sexualităţii infantile, devenită brusc importantă şi misterioasă, o reţea de putere asupra copilăriei.

– Această idee că mizeria sexuală vine din reprimare, că, pentru a fi fericiţi, trebuie să ne eliberăm sexualităţile este în fond a sexologilor, a doctorilor şi a poliţiştilor sexului...

– Da, şi este motivul pentru care ei ne întind o capcană redutabilă. Aproape că ne spun: "Aveţi o sexualitate, această sexualitate e în acelaşi timp frustrată şi mută, interdicţii ipocrite o reprimă. Atunci, veniţi la noi, spuneţi-ne, arătaţi-ne toate acestea, încredinţaţi-ne secretele voastre nefericite..."

Acest tip de discurs este, în definitiv, un formidabil instrument de control şi de putere. El se serveşte, ca întotdeauna, de ceea ce spun oamenii, de ceea ce resimt ei, de ceea ce speră. El exploatează tentaţia lor de a crede că e suficient, pentru a fi fericit, să depăşeşti pragul discursului şi să ridici cîteva interdicţii. Şi, în fond, ajunge să reducă şi să cadrileze mişcările de revoltă şi eliberare...

– De unde, presupun, neînţelegerea anumitor comentatori: "După Foucault, reprimarea e totuna cu eliberarea sexului ... " Sau şi mai mult: "Mişcarea pentru libertatea avortului şi a contracepţiei şi Lăsaţi-i să trăiască reprezintă în fond acelaşi discurs ... "

– Da! Asupra acestui punct trebuie să clarificăm de îndată lucrurile. M-au făcut să spun efectiv că între limbajul cenzurii şi cel al contra-cenzurii, între discursul părinţilor - pudoare şi cel al eliberării sexului nu există diferenţă reală. S-a pretins că le punem în acelaşi sac pentru a le îneca asemeni unor pisicuţe. Radical fals: nu asta am vrut să spun. De altfel, important este că nu am spus asta deloc.

– Recunoaşteţi totuşi că există elemente, enunţuri comune...

– Însă un lucru este enunţul, un altul discursul. Există elemente tactice comune şi strategii adverse.

– De exemplu?

– Cred că mişcările zise de "eliberare sexuală" trebuie înţelese

ca mişcări de afirmare, plecînd de la sexualitate. Asta înseamnă două lucruri: există mişcări care pornesc de la sexualitate, de la dispozitivul de sexualitate în care sîntem prinşi, care îl fac să funcţioneze pînă la limită; dar, în acelaşi timp, ele se deplasează prin raportare la el, se eliberează de el şi îl depăşesc.

– Cu ce seamănă aceste depăşiri?

– Luaţi cazul homosexualităţii. Către anii 1870 psihiatrii au început să-i facă o analiză medicală: punct de plecare, cu siguranţă, pentru o serie întreagă de noi intervenţii şi controale.

Începem fie să internăm homosexualii în azile, fie să încercăm să-i îngrijim. Ei erau percepuţi altădată ca libertini şi cîteodată ca delicvenţi (de aici condamnări care puteau fi foarte severe – arderea cîteodată, chiar şi în secolul al XVIII-lea – dar care erau, prin forţa împrejurărilor, rare). De acum înainte, ei vor fi percepuţi într-o înrudire globală cu nebunii, ca bolnavi de instinct sexual. Însă, considerînd literalmente astfel de discursuri şi, prin aceasta, ocolindu-le, vedem apărînd răspunsuri sub formă de sfidare: fie, sîntem ceea ce spuneţi, prin natură, boală sau perversiune, cum doriţi. Ei bine, dacă sîntem, să fim şi dacă vreţi să ştiţi ce sîntem o să vă spunem noi înşine mai bine decît voi. O întreagă literatură a homosexualităţii, foarte diferită de povestirile libertine apărute la sfîrşitul secolului al XIX-lea: gîndiţi-vă la Wilde sau la Gide. Este întoarcerea strategică a aceleiaşi voinţe de adevăr.

– E ceea ce se întîmplă de fapt cu toate minorităţile, femeile, tinerii, negrii americani...

– Da, bineînţeles. S-a încercat multă vreme identificarea femeilor cu sexualitatea lor. “Nu sînteţi altceva decît sexul vostru,” li se spunea de secole. Şi acest sex, adăugau doctorii, este fragil, aproape întotdeauna bolnav şi întotdeauna aducător de boală. “Sînteţi boala bărbatului”. Şi această mişcare foarte veche s-a acutizat către secolul al XVIII-lea, ajungînd la o patologizare a femeii: corpul femeii devine obiect medical prin excelenţă. Voi încerca mai tîrziu să fac istoria acestei imense “ginecologii” în sensul larg al termenului.

Însă mişcările feministe au acceptat provocarea. Sîntem noi sex prin natură? Ei bine, om fi, dar în singularitatea şi specificitatea sa ireductibilă. Să tragem de aici consecinţele şi să reinventăm propriul nostru mod de existenţă, politic, economic, cultural... Întotdeauna aceeaşi mişcare: a pleca de la această sexualitate în care se doreşte colonizarea lor şi a o traversa pentru a merge spre alte afirmaţii.

– Această strategie pe care o descrieţi, această strategie cu

dublă bătaie, este încă în sens clasic o strategie de eliberare? Sau nu ar trebui să spunem, mai degrabă, că a elibera sexul înseamnă de acum înainte a-l urî și a-l depăși?

– Astăzi se conturează o mișcare care îmi pare să urce din nou panta acelui slogan: "mereu mai mult sex", "mereu mai mult adevăr în sex", căreia i-am fost sortiți de secole: e vorba, eu nu spun de a redescoperi, ci pur și simplu de a fabrica alte forme de plăcere, de relații, de coexistențe, de legături, de iubiri, de intensități. Am impresia că percep în prezent un murmur "anti-sexo" (nu sînt un profet, cel mult un diagnostician), ca și cum s-ar face un efort de profunzime pentru a zdruncina această mare "sexografie" care ne face să descifrăm sexul ca pe un secret universal.

– *Semne pentru acest diagnostic?*

– Doar o anecdotă. Un tînăr scriitor, Hervé Guibert, a scris povești pentru copii: nici un editor nu a avut nevoie de ele. El scrie un alt text, de altfel foarte remarcabil și cu o înfățișare foarte "sexo". Era condiția pentru a se face ascultat și publicat. Iată-l deci publicat (e vorba de *La Mort propagande**). Citiți-o; mi se pare că e contrariul acestei scriituri sexografice care a făcut legea pornografiei și cîteodată a literaturii bune: a merge progresiv pînă la a rosti ceea ce este cel mai dezgustător în sex. Hervé Guibert surprinde din capul locului lucrul cel mai rău și extrem – "Vreți să vorbim despre asta, ei bine, să-i dăm drumul și veți auzi mai mult decît ați auzit vreodată" – și cu materialul infam, el constuiește corpuri, iluzii, castele, fuziuni, mîngîieri, rase, beții; toată greutatea sexului s-a volatilizat. Dar nu e aici decît un exemplu al provocării "anti-sexo", căreia i s-ar putea găsi multe alte semne. E poate sfîrșitul acestui deșert sumbru al sexualității, sfîrșitul monarhiei sexului.

– *Cu condiția ca noi să nu fim sortiți sexului ca unei fatalități. Și asta din copilărie, cum se spune...*

– Întocmai, priviți ce se întîmplă cu copiii. Se spune: viața copiilor înseamnă viața lor sexuală. De la biberon la pubertate nu e vorba decît de asta. Dincolo de dorința de a învăța să citești sau de gustul pentru benzile desenate se află încă și întotdeauna sexualitatea. Ei bine, sînteți sigur că acest tip de discurs este efectiv eliberator? Sînteți sigur că nu izolează copiii într-un fel de insularitate sexuală? Și dacă i-ar durea în cot, după toate acestea? Dacă libertatea de a nu fi adult ar consta numai în a nu fi

* H. Guibert, *La Mort propagande*, Paris, Régine Deforges, 1977

supus legii, principiului, locului comun, atît de agasant pînă la urmă, al sexualității? Dacă ar putea exista raporturi polimorfe cu lucrurile, cu oamenii, cu corpurile, nu ar fi oare aceasta copilăria? Pentru a se liniști, adulții numesc acest polimorfism perversitate, colorîndu-l astfel cu nuanța monotonă a propriului lor sex.

– *E oare copilul oprimat chiar de către cei care pretind că îl vindecă?*

– Citiți cartea lui Scherer și Hocquenghem**: conform acesteia, copilul are un regim de plăcere pentru care grila "sexo" constituie o adevărată închisoare.

– *Este un paradox?*

– Asta decurge din ideea că sexualitatea nu e în mod fundamental cea de care se teme puterea; dar că ea e fără îndoială chiar mai mult, aceea prin care se exercită puterea.

– *Vedeți totuși statele autoritare: se poate spune că aici puterea se exercită nu împotriva, ci prin intermediul sexualității?*

– Două fapte recente, aparent contradictorii. Acum vreo 18 luni, China a început o campanie împotriva masturbării copiilor, exact în stilul celei pe care o cunoscuse secolul al XVIII-lea european (asta te împiedică să muncești, asta te face surd, asta face ca specia să se degenereze...). În schimb, înainte de sfîrșitul anului, U.R.S.S. va găzdui pentru prima dată un congres al psihanaliștilor (trebuie să-i primească cîtă vreme ea nu are). Liberalizare? Dezgheț al inconștientului? Primăvară a libidoului sovietic împotriva îmburghezirii morale a chinezilor?

În stupiditățile bătrînicioase ale Pekin-ului și noile curiozități ale sovieticilor eu văd în special dubla recunoaștere a faptului că, formulată sau prohibită, spusă sau interzisă, sexualitatea e un centru peste care nici un sistem modern de putere nu poate să treacă. Să ne temem, să ne temem de socialismul cu față sexuală.

– *Altfel spus, puterea nu mai e neapărat cea care cenzurează și izolează?*

– De o manieră generală, aș spune că interdicția, refuzul, prohibiția, departe de a fi formele esențiale ale puterii, nu sînt decît limitele acesteia, formele fruste sau extreme. Înainte de toate, relațiile de putere sînt productive.

**R. Scherer și G. Hocquenghem, "Co-ire. Album systématique de l'enfance", *Recherches* (revistă a C.E.R.F.I.), nr. 22, mai 1976.

– Este o idee nouă față de cărțile dumneavoastră anterioare.

– Dacă aş vrea să pozez şi să fac paradă într-o coerență puțin fictivă, v-aş spune că asta a fost întotdeauna problema mea: efecte de putere şi producere de adevăr. Nu m-am simțit niciodată în largul meu în fața acestei noțiuni de ideologie care a fost atît de folosită în ultimii ani. S-au servit de ea pentru a explica greşelile, iluziile, reprezentările-ecran, pe scurt, tot ceea ce împiedică formarea discursurilor adevărate. S-au servit de asemenea de ea pentru a arăta legătura dintre ceea ce se întîmplă în mintea oamenilor şi locul lor în raporturile de producție. În mare, economia non-adevărului. Problema mea e politica adevărului. Mi-a trebuit mult timp să-mi dau seama de asta.

– De ce?

– Din mai multe motive. Mai întîi, pentru că puterea în Occident e cea care se arată cel mai mult, deci cea care se ascunde cel mai bine: ceea ce se numeşte "viață politică", începînd cu secolul al XIX-lea, este (oarecum ca şi Curtea în epoca monarhică) modul în care puterea se afişează. Ea nu funcționează nici aici, nici în acest mod. Relațiile de putere se află probabil printre lucrurile cele mai ascunse în corpul social.

Pe de altă parte, începînd cu secolul al XIX-lea, critica societății s-a făcut, în esență, plecînd de la caracterul efectiv determinant al economiei. Sfîntă reducere a "politicului", cu siguranță, dar de asemenea tendință de a neglija relațiile de putere elementare care pot fi constitutive pentru raporturile economice.

Al treilea motiv: o tendință care este comună instituțiilor, partidelor, unui întreg curent al gîndirii şi acțiunii revoluționare şi care constă în a nu vedea puterea decît în forma şi aparatele statului.

Fapt ce conduce, cînd te întorci către indivizi, la a nu mai găsi puterea decît în capetele lor (sub formă de reprezentare, de acceptare şi interiorizare).

– Şi ce ați vrut să faceți în fața acestui fapt?

– Patru lucruri: să caut ceea ce poate fi cel mai ascuns în relațiile de putere; să surprind aceste relații pînă în infrastructurile economice; să le urmăresc în formele lor nu numai statale ci şi infra-statale şi para-statale; să le regăsesc în jocul lor material.

–Cînd ați început să faceți acest gen de analiză?

– Dacă doriți o referință livrescă, este în *A supraveghea şi a pedepsi*. Mi-ar fi plăcut mai mult să spun că pornind de la o serie de evenimente şi experiențe, care s-au putut face din 1968 în privința psihiatriei, a delincvenței, a şcolarității. Dar eu cred că înseşi aceste

evenimente nu ar fi putut niciodată să-şi dobîndească sensul şi intensitatea, dacă nu ar fi avut în spatele lor aceste două umbre gigantice care au fost fascismul şi stalinismul. Dacă mizeria muncitorească – această sub-existenţă – a făcut ca gîndirea politică a secolului al XIX-lea să graviteze în jurul economiei, fascismul şi stalinismul – aceste supra-puteri – induc neliniştea politică a societăţilor noastre actuale.

De aici, două probleme: cum funcţionează puterea? Ajunge oare ca ea să interzică viguros pentru a funcţiona cu adevărat? Şi apoi: ea se prăbuşeşte întotdeauna de sus în jos şi din centru către periferie?

– *De fapt, am văzut în* Voinţa de a cunoaşte *această deplasare, această alunecare esenţială: că de această dată rupeţi în mod clar cu un naturalism difuz care obseda cărţile dumneavoastră precedente...*

– Ceea ce dumneavoastră numiţi "naturalism" cred că desemnează două lucruri. O anumită teorie, ideea că dincolo de putere, de violenţele şi artificiile sale, trebuie să regăsim lucrurile însele în vivacitatea lor primitivă: în spatele zidurilor azilului, spontaneitatea nebuniei; prin sistemul penal, febra generoasă a delicvenţei; sub interdicţia sexuală, prospeţimea dorinţei. Şi, de asemenea, o anumită opţiune estetico-morală: puterea înseamnă răutate, diformitate, sărăcie, sterilitate, monotonie, moarte; şi cel asupra căruia se exercită puterea este bun şi bogat.

– *Da. Tema comună, în cele din urmă, vulgatei marxiste şi neostîngismului: "Sub pavaj, plaja".*

– Dacă vreţi. Există momente în care aceste simplificări sînt necesare. Pentru a schimba din cînd în cînd decorul şi pentru a trece de la pro la contra, un asemenea dualism este provizoriu util.

– *Şi apoi vine vremea deciziei, momentul cugetării şi al reechilibrării?*

– Dimpotrivă. Trebuie să vină momentul noii mişcări şi al noii deplasări. Căci aceste răsturnări de la pro la contra se blochează repede, neputînd face altceva decît să se repete şi formînd ceea ce Jacques Rancière numeşte "doxa stîngistă". De îndată ce se repetă la nesfîrşit acelaşi refren al cîntecului antirepresiv, lucrurile rămîn pe loc şi oricine poate cînta aceeaşi arie, fără să i se acorde atenţie. Această răsturnare a valorilor şi a adevărurilor, despre care vorbeam adineauri, a fost importantă în măsura în care nu se rezumă la simple declamaţii (Trăiască nebunia!, Trăiască delicvenţa!, Trăiască sexul!), ci permite noi strategii. Vedeţi, ceea ce mă deranjează adesea astăzi – la limită, ceea ce mă doare – este faptul că toată această muncă depusă de 15 ani

încoace, deseori în dificultate şi cîteodată în singurătate, nu mai funcţionează pentru unii decît ca semn de apartenenţă: a fi de "partea cea bună", de partea nebuniei, a copiilor, a delicvenţei, a sexului.

– Nu există parte bună?

– Trebuie să se treacă de partea cealaltă – de partea cea bună –, dar pentru a se încerca desprinderea de aceste mecanisme care fac să apară două părţi, pentru a dizolva falsa unitate, natura iluzorie a acestei alte părţi pe care am ales-o. Aici începe adevărata muncă, aceea a istoricului prezentului.

– De mai multe ori deja v-aţi caracterizat ca istoric. Ce înseamnă asta? De ce istoric şi nu filosof?

– Sub o formă la fel de naivă ca un basm pentru copii, voi spune că problema filosofiei a fost mult timp asta: "În această lume în care totul piere, ce nu trece? Ce sîntem noi, cei care trebuie să murim, spre deosebire de ceea ce nu trece?" Mi se pare că, din secolul al XIX-lea, filosofia nu a încetat să se apropie de întrebarea: "Ce se întîmplă actualmente şi ce sîntem noi, cei care nu sîntem nimic altceva şi nimic mai mult decît ceea ce se întîmplă acum?" Problema filosofiei este problema acestui prezent care sîntem noi înşine. Iată de ce, astăzi, filosofia este în întregime politică şi istorică. E politica imanentă istoriei, e istoria indispensabilă politicii.

– Nu cumva asistăm astăzi şi la o întoarcere la cea mai clasică, la cea mai metafizică dintre filosofii?

– Eu nu cred în nici o formă de întoarcere. Aş spune numai atît şi puţin în joacă. Gîndirea primelor secole creştine avusese de răspuns la întrebarea: "Ce se întîmplă acum? Ce este acest timp care este al nostru? În ce fel şi cînd se va produce oare revenirea lui Dumnezeu, care ne-a fost promisă? Ce să facem cu acest timp care e cam în plus? Şi ce sîntem noi, cei care sîntem această trecere?" Am putea spune că pe acest versant al istoriei în care revoluţia trebuie să revină şi nu a venit încă, noi punem aceeaşi întrebare: "Cine sîntem noi, cei care sîntem în plus, în acest timp în care nu se întîmplă ceea ce ar trebui să se întîmple?" Toată gîndirea modernă şi întreaga politică au fost dominate de problema revoluţiei.

– În ce vă priveşte, continuaţi să puneţi şi să meditaţi la această problemă a revoluţiei? Rămîne ea în ochii dumneavoastră problema prin excelenţă?

– Dacă politica există din secolul al XIX-lea e pentru că Revoluţia a existat. Aceasta din urmă nu e o specie, o regiune a politicii. Întotdeauna politica e cea care se situează în funcţie de

Revoluţie. Cînd Napoleon spunea: "Forma modernă a destinului este politica", nu făcea decît să tragă consecinţele acestui adevăr, căci el venea după Revoluţie şi înaintea revenirii posibile a alteia. Revenirea revoluţiei, iată problema noastră. E sigur că fără ea problema stalinismului nu ar fi decît o problemă de şcoală – simplă problemă de organizare a societăţilor sau a validităţii schemei marxiste. Însă în stalinism e vorba de un cu totul alt lucru. Ştiţi bine: dorinţa însăşi de revoluţie constituie astăzi o problemă...

– *Doriţi revoluţia? Doriţi ceva care depăşeşte simpla datorie etică de a lupta aici şi acum alături de unul sau altul, nebuni şi prizonieri, oprimaţi şi mizerabili?*

– Nu pot răspunde. Dar cred că, dacă vreţi, a face politică altfel decît politicistă înseamnă a încerca să ştii cu cea mai mare sinceritate posibilă dacă revoluţia e dezirabilă. Înseamnă a explora acest muşuroi teribil în care politica riscă să se răstoarne.

– *Dacă revoluţia nu ar mai fi dezirabilă, politica ar rămîne oare ceea ce spuneţi?*

– Nu, nu cred. Ar trebui să inventăm alta şi ceva care i s-ar substitui. Trăim probabil sfîrşitul politicii. Căci, dacă e adevărat că politica e un cîmp care a fost deschis prin existenţa revoluţiei şi dacă problema revoluţiei nu se mai poate pune în aceşti termeni, atunci politica riscă să dispară.

– *Să revenim la politica dumneavoastră, cea pe care aţi consemnat-o în* Voinţa de a cunoaşte. *Spuneţi acolo: "Unde există putere, există rezistenţă". Nu reactivaţi astfel această natură de care adineauri doreaţi să vă dispensaţi?*

– Nu cred, căci această rezistenţă de care vorbesc nu e o substanţă. Ea nu este anterioară puterii căreia i se opune. Îi este coextensivă şi absolut contemporană.

– *Imaginea inversată a puterii? Asta ar însemna acelaşi lucru. Pavajul dedesubtul plajei, întotdeauna...*

– Nu este numai asta. Căci, dacă n-ar fi decît asta, n-ar fi rezistat. Pentru a rezista, trebuie ca ea să fie întocmai puterii. La fel de inventivă, la fel de mobilă, la fel de productivă ca şi ea. Să se organizeze, să se coaguleze şi să se consolideze asemeni ei. Să vină de jos şi să se distribuie strategic ca şi ea.

– *"Unde există putere, există rezistenţă" e aproape o tautologie, prin urmare...*

– Absolut. Nu opun o substanţă a rezistenţei unei substanţe a puterii. Eu spun doar că din moment ce există un raport de putere,

există o posibilitate de rezistentă. Niciodată puterea nu ne-a întins curse: îi putem întotdeauna modifica influenţa, în condiţii determinate şi după o strategie precisă.

– Putere şi rezistenţă... Tactică şi strategie... De ce acest fond de metafore războinice? Credeţi că puterea e de gîndit de acum înainte sub forma războiului?

– Pentru moment, nu ştiu chiar nimic despre asta. Un lucru îmi pare sigur: faptul că, pentru a analiza raporturile de putere, noi nu dispunem în clipa de faţă decît de două modele: cel pe care ni-l propune dreptul (puterea ca lege, interdicţie, instituţie) şi modelul războinic sau strategic în termeni de raporturi de forţe. Primul a fost foarte folosit şi cred că şi-a demonstrat caracterul inadecvat: se ştie bine că dreptul nu descrie puterea. Ştiu că se vorbeşte mult şi despre celălalt model. Dar se rămîne la cuvinte: se folosesc noţiuni gata făcute sau metafore ("războiul tuturor împotriva tuturor", "lupta pentru viaţă") sau mai mult scheme formale (strategiile sînt foarte la modă la anumiţi sociologi sau economişti, mai ales americani). Cred că ar trebui să încercăm să fixăm puţin această analiză a raporturilor de forţe.

– Această concepţie războinică a raporturilor de putere există deja la marxişti?

– Ceea ce mă uimeşte în analizele marxiste este faptul că întotdeauna e vorba despre lupta de clasă, dar că, în această expresie, i se acordă mai puţină atenţie cuvîntului "luptă". Aici trebuie încă să mai nuanţăm. Cei mai mari marxişti (începînd cu Marx) au insistat îndelung asupra problemelor militare (armata ca aparat de stat, revoltă armată, război revoluţionar). Însă, cînd vorbesc despre lupta de clasă ca resort general al istoriei, ei se preocupă mai ales de a şti ce este clasa, unde se situează, pe cine cuprinde, niciodată de ce este în mod concret lupta. Cu o rezervă, de altfel: nu textele teoretice, ci acelea istorice ale lui Marx însuşi sînt mult mai subtile.

– Cartea dumneavoastră poate să satisfacă această lacună?

– Nu am această pretenţie. În general, eu cred că intelectualii – dacă această categorie există sau dacă ea trebuie să existe încă, ceea ce nu este sigur, ceea ce nu este poate de dorit – renunţă la vechea lor funcţie profetică. Şi prin asta nu mă gîndesc la pretenţia lor de a spune ce se va întîmpla, ci la funcţia de legislator la care au aspirat multă vreme: "Iată ce trebuie făcut, iată ce e bine, urmaţi-mă. În agitaţia în care vă aflaţi cu toţii, iată punctul fix unde mă aflu eu". Înţeleptul grec, profetul evreu şi legislatorul roman sînt întotdeauna modele care

îi obsedează pe cei care fac astăzi carieră din a vorbi şi a scrie. Visez la intelectualul ce distruge evidenţele şi universalităţile, care reperează şi indică în inerţiile şi constrîngerile prezentului punctele de slăbiciune, deschiderile, liniile de forţă, cel care se mişcă necontenit, nu ştie precis unde va fi, nici ce va gîndi mîine, căci e prea atent la prezent; cel care contribuie, pe unde trece, la punerea problemei de a şti dacă revoluţia merită efortul şi căreia (vreau să spun cărei soluţii şi cărei osteneli), ştiut fiind că pot să vă răspundă la această problemă numai cei care acceptă să-şi rişte viaţa pentru a o face. În ce priveşte întrebările de clasificare sau de program care ni se pun: "Sînteţi marxist?", "Ce aţi face dacă aţi deţine puterea?", "Care vă sînt aliaţii şi apartenenţele?", sînt întrebări cu adevărat secundare faţă de cea pe care tocmai am indicat-o: căci ea este întrebarea de azi.

DESPRE PRIETENIE CA MOD DE VIAȚĂ

– Aveți cincizeci de ani. Sînteți cititor al revistei, care există de doi ani. Ansamblul discursurilor sale înseamnă pentru dumneavoastră un lucru pozitiv?

– Faptul că revista există reprezintă un lucru pozitiv și important. Ceea ce aș putea pretinde revistei dumneavoastră este ca, citind-o, să nu fie nevoie să-mi pun problema vîrstei. Însă lectura mă obligă să mi-o pun; și nu am fost foarte mulțumit de maniera în care am fost determinat să o fac. Pur și simplu nu mă regăseam.

– Probabil e problema categorieide vîrstă a celor care colaborează la revistă și a celor care o citesc: majoritatea între douăzeci și cinci și treizeci și cinci de ani.

– Bineînțeles. Cu cît este scrisă mai mult de către tineri, cu atît îi privește mai mult. Dar problema nu e aceea de a face loc unei categorii de vîrstă alături de o alta, ci de a ști ce putem face relativ la chestiunea cvasi-identificării homosexualității și a iubirii între tineri.

Alt lucru de care trebuie să ne ferim este tendința de a reduce problema homosexualității la întrebarea “Cine sînt eu? Care e secretul dorinței mele?”. Poate ar fi mai bine să ne întrebăm: “Ce fel de relații pot fi stabilite, inventate, multiplicate și modulate prin intermediul homosexualității?” Problema nu este de a descoperi în sine adevărul sexului, ci mai degrabă de a te servi de propria sexualitate, pentru a stabili o multiplicitate de relații. Acesta este, fără îndoială, adevăratul motiv pentru care homosexualitatea nu este o formă de dorință, ci mai degrabă ceva dezirabil. Trebuie să ne îndîrjim să devenim homosexuali și să nu ne încăpățînăm să recunoaștem că sîntem. Dezvoltările problemei homosexualității tind către problema prieteniei.

– Gîndeați în felul acesta și la douăzeci de ani sau l-ați descoperit pe parcursul anilor?

– Din cîte îmi amintesc, dorinţa de băieţi însemna dorinţa de relaţii cu băieţii. Asta a fost întotdeauna pentru mine un lucru important. Nu neapărat sub forma cuplului, ci ca problemă de existenţă: cum este posibil ca bărbaţii să fie împreună, să trăiască împreună, să-şi împartă timpul, hrana, camera, hobby-urile, necazurile, cunoştinţele, confidenţele? În ce constă a fi, între bărbaţi, "intimi", dincolo de relaţiile instituţionale, familiale, profesionale, de tovărăşie obligată? E o dorinţă, o nelinişte, o dorinţă-nelinişte pe care o resimt mulţi oameni.

– Se poate spune oare că raportul cu dorinţa şi cu plăcerea, cu relaţia pe care poţi să o ai, depinde de vîrstă?

– Da, foarte mult. Între un bărbat şi o femeie mai tînără, instituţia facilitează diferenţele de vîrstă. Ea le acceptă şi le face să funcţioneze. Oare ce limbaj ar putea adopta doi bărbaţi de vîrste sensibil diferite pentru a comunica? Ei se află unul în faţa celuilalt dezarmaţi, fără cuvinte potrivite, fără nimic care să-i clarifice asupra sensului mişcării care îi apropie unul de celălalt. Ei trebuie să inventeze de la A la Z o relaţie încă nedefinită, care este prietenia: adică suma tuturor lucrurilor prin care îşi pot oferi unul altuia plăcere.

Este una dintre concesiile pe care le facem celorlalţi, de a nu prezenta homosexualitatea decît sub forma unei plăceri imediate a doi tineri băieţi întîlnindu-se pe stradă, seducîndu-se din priviri, pipăindu-se pe fese şi punîndu-şi-o imediat după aceea. Avem aici o imagine curăţică a homosexualităţii, care îşi pierde orice posibilitate de nelinişte din două motive: ea răspunde unui canon cuminte al frumuseţii şi anulează tot ceea ce poate fi neliniştitor în afecţiune, tandreţe, prietenie, fidelitate, amiciţie, companie, pe care o societate întrucîtva bănuitoare nu le poate accepta fără a pune la îndoială faptul că s-ar forma alianţe, că s-ar înnoda linii de forţă neaşteptate. Cred că tocmai acest lucru face ca homosexualitatea să fie "tulburătoare": modul de viaţă homosexual, mai degrabă decît actul sexual în sine. A imagina un act sexual neconform legii sau firii, nu asta îi îngrijorează pe oameni, ci faptul că indivizii încep să se iubească, iată problema. Instituţia este prinsă pe picior greşit; intensităţi afective o străbat, o susţin şi o perturbă în acelaşi timp. Uitaţi-vă la armată: aici dragostea între bărbaţi e fără încetare convocată şi blamată. Codurile instituţionale nu pot valida aceste relaţii de intensităţi multiple, de culori variabile, cu mişcări imperceptibile şi în forme schimbătoare. Aceste relaţii care scurtcircuitează şi introduc dragostea acolo unde ar trebui să existe lege, regulă sau obişnuinţă.

– Spuneați adineauri: "Decît să deplîngem plăcerile trecute, mai bine să ne interesăm de ce putem face noi înşine". Puteți fi mai explicit?

– Ascetismul ca renunțare la plăcere are o reputație proastă. Dar asceza este altceva: este efortul pe care-l faci tu însuți asupra ta pentru a te transforma sau pentru a face să apară acel sine, pe care din fericire nu îl atingi niciodată. Oare nu aceasta ar fi problema noastră de astăzi? Ascetismul a fost pus pe liber. Este de datoria noastră să avansăm către o asceză homosexuală care ne-ar determina să lucrăm mai mult asupra noastră înşine şi să inventăm, nu spun să descoperim, un mod de a fi încă improbabil.

–Să însemne asta că un băiat homosexual ar trebui să fie foarte prudent cu imagistica homosexuală şi să se preocupe de altceva?

– Ceea ce ar trebui să ne preocupe, mi se pare, nu e atît să ne eliberăm de dorințele noastre, cît să devenim noi înşine infinit mai susceptibili de plăceri. Trebuie să ne sustragem şi să-i sustragem şi pe alții de la două formule gata făcute, a purei întîlniri sexuale şi a fuziunii amoroase a identităților.

– Putem oare întrevedea premisele unor construcții relaționale puternice în Statele Unite, în orice caz în oraşele în care chestiunea mizeriei sexuale pare rezolvată?

– Ceea ce îmi pare sigur este că în Statele Unite, chiar dacă fondul de mizerie sexuală persistă, interesul pentru prietenie a devenit foarte important: nu intri pur şi simplu în relație pentru a ajunge la consumul sexual, lucru foarte uşor de altfel, ci oamenii se polarizează către prietenie. Cum să ajungi prin practicile sexuale la un sistem relațional? E oare cu putință să creăm un mod de viață homosexual?

Noțiunea aceasta de mod de viață mi se pare importantă. Oare nu ar trebui să introducem o diversificare, alta decît cea datorată claselor sociale, diferențelor de profesie, nivelurilor culturale, o diversificare ce ar fi şi o formă de relație şi care ar fi chiar "modul de viață". Un mod de viață poate fi împărtăşit de către indivizi de vîrstă, statut şi activitate socială diferite. El poate favoriza apariția unor relații intense care nu seamănă cu nici una dintre cele instituționalizate şi, cred că un mod de viață poate da naştere unei culturi şi unei etici. Cred că a fi gay nu înseamnă să te identifici cu trăsăturile psihologice şi cu măştile vizibile ale homosexualului, ci să cauți să defineşti şi să dezvolți un mod de viață.

– Nu cumva e o mitologie să spui: "Iată-ne probabil în pragul unei socializări între ființe, socializare între clase, între vîrste, între națiuni?"

– Într-adevăr, există un mare mit: nu va mai fi nici o diferenţă între homosexualitate şi heterosexualitate. De altfel, cred că acesta este unul dintre motivele pentru care homosexualitatea creează probleme în ziua de azi. Însă afirmaţia că a fi homosexual înseamnă a fi un bărbat şi a iubi un bărbat, această căutare a unui mod de viaţă merge împotriva acelei ideologii a mişcărilor de eliberare sexuală din anii şaizeci. Numai în acest sens "clonele" cu mustaţă capătă o semnificaţie. E o manieră de a răspunde: "Nu vă temeţi de nimic, cu cît vom deveni mai liberi, cu atît vom iubi mai puţin femeile, cu atît mai puţin ne vom topi în această polisexualitate în care nu mai există diferenţe între unii şi alţii". Şi nu se poate vorbi nicidecum de ideea unei imense fuziuni comunitare.

Homosexualitatea este o ocazie istorică de a redeschide virtualităţi relaţionale şi afective, nu atît prin calităţile intrinseci ale homosexualului, ci pentru că poziţia oarecum "oblică" a acestuia şi liniile diagonale pe care le poate trasa în textura socială permit apariţia acestor posibilităţi.

– Femeile vor putea obiecta: "Ce ar avea de cîştigat bărbaţii din relaţiile între ei spre deosebire de relaţiile posibile între un bărbat şi o femeie sau o relaţie între două femei?"

Tocmai a apărut în Statele Unite o carte despre prieteniile între femei*. Este foarte bine documentată, plecînd de la relaţiile de afecţiune şi de dragoste între femei. În prefaţă, autoarea susţine că a plecat de la ideea de a descoperi relaţiile homosexuale şi că şi-a dat seama nu numai că aceste relaţii nu erau tot timpul prezente, ci că nu era interesant de ştiut dacă putem numi aceasta homosexualitate sau nu. Şi că, lăsînd relaţia să se manifeste aşa cum a apărut în cuvinte şi gesturi, apăreau alte lucruri foarte importante: iubiri, afecţiuni intense, minunate, însorite sau, dimpotrivă, foarte triste, foarte sumbre. Această carte arată, de asemenea, în ce măsură corpul femeii a jucat un rol important şi care sînt contactele între corpurile feminine: o femeie o coafează pe alta, o ajută să se fardeze, să se îmbrace. Femeilor le era permis accesul la corpul altor femei: să se ţină de talie, să se îmbrăţişeze. Corpul bărbatului îi era interzis bărbatului de o manieră mai drastică. În timp ce convieţuirea între femei era tolerată, numai în anumite perioade şi începînd cu secolul al XIX-lea,

---

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men,* New York, William Morrow, 1980.

conviețuirea între bărbați nu numai că a fost tolerată, ci riguros obligatorie, exclusiv în timpul războaielor. De asemenea, în lagărele de prizonieri. Acolo erau soldați, ofițeri tineri, care au trăit împreună luni și chiar ani de zile. În timpul primului război mondial, trăiau tot timpul înghesuiți și asta nu însemna nimic, cîtă vreme moartea îi pîndea, iar în cele din urmă devotamentul unuia față de altul, serviciul făcut erau sancționate de un joc al vieții și al morții. În afara cîtorva remarci despre camaraderie, despre fraternitatea de suflet, și a cîtorva mărturii foarte fragmentare, ce știm noi despre aceste tornade afective, despre aceste furtuni ale inimii resimțite în acele momente? Și ne putem întreba cum a fost cu putință ca, în aceste războaie absurde, grotești, în aceste masacre infernale, oamenii să reziste totuși. Printr-un țesut afectiv, fără îndoială. Nu vreau să spun că ei continuau să se lupte tocmai datorită faptului că erau îndrăgostiți unii de alții. Dar onoarea, curajul, sacrificiul, faptul de a nu-și pierde rangul, de a ieși din tranșee împreună cu prietenul său, în fața prietenului, asta implica o intrigă afectivă foarte intensă. Asta nu înseamnă: “Ah, iată homosexualitatea!”. Detest acest gen de raționament. Dar avem aici, fără îndoială, una dintre condițiile, nu singura, care au condus la această viață infernală în care săptămîni la rînd indivizii bîjbîiau prin noroi, printre cadavre, prin excremente, crăpau de foame, scîrbiți de toate acestea, dimineața înaintea asaltului.

În concluzie, aș vrea să spun că ceva gîndit voluntar, precum e o publicație, ar trebui să facă posibilă o cultură homosexuală, adică să ofere mijloace pentru relații polimorfe, variate, individual modulate. Dar ideea unui program și a unei propuneri este periculoasă. De îndată ce se prezintă un program, el face legea, interzice invenția. Ar trebui să dispună de o inventivitate proprie unei situații ca a noastră și acelei dorințe pe care americanii o numesc *coming out*, adică a se manifesta. Programul trebuie să fie gol. Trebuie să căutăm să arătăm în ce fel lucrurile au fost istoric contingente, pentru un motiv sau altul, inteligibil, dar nu necesar. Trebuie să facem ca inteligibilul să apară pe un fond de vacuitate, să negăm o necesitate și să ne gîndim că ceea ce există este departe de a umple toate spațiile posibile. Să înfruntăm fără înconjur întrebarea: de-a ce ne putem juca și în ce fel am putea inventa un joc?

– *Mulțumesc, Michel Foucault.*

SEXUALITATE ŞI SINGURĂTATE

Într-o lucrare publicată în 1840 şi consacrată tratamentului moral al nebuniei, un psihiatru francez, Leuret, prezintă modul în care l-a tratat pe unul dintre pacienţii săi – în care l-a tratat şi, firesc, cum puteţi să vă închipuiţi, vindecat*. Într-o dimineaţă, Leuret îl conduce pe domnul A. în sala de duşuri şi îl pune să povestească în detaliu delirul său. "Dar toate acestea nu sînt decît nebunie, declară doctorul. Îmi veţi promite că nu veţi mai crede în ele". Pacientul ezită, apoi promite. "Nu e suficient, replică doctorul, mi-aţi făcut deja acest gen de promisiuni şi nu le-aţi respectat". Deschide apoi robinetul de apă rece deasupra capului pacientului său. "Da, da, sînt nebun!", strigă pacientul. Jetul de apă se opreşte, interogatoriul se reia. "Da, recunosc că sînt nebun", repetă pacientul. "Dar, adaugă el, nu recunosc acest lucru decît pentru că mă obligaţi". Un nou jet de apă rece. "Bine, bine, spune domnul A., recunosc. Sînt nebun şi totul nu a fost decît nebunie".A obţine de la cineva care suferă de o boală mintală consimţămîntul că e nebun este o procedură foarte veche în terapeutica tradiţională. În lucrările din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se regăsesc numeroase exemple a ce se pot numi terapii de adevăr. Însă tehnica folosită de Leuret este cu totul diferită. Leuret nu încearcă să-şi convingă pacientul că ideile sale sînt false sau nesăbuite. Ceea ce se întîmplă în capul domnului A. îi este total indiferent lui Leuret. Ceea ce doctorul vrea să obţină e un act precis, o afirmaţie explicită: "Sînt nebun". Încă de acum aproximativ douăzeci de ani, cînd am citit pentru prima dată acest pasaj al lui Leuret, am păstrat în minte proiectul de a analiza forma şi istoria acestei practici neobişnuite. Leuret nu e mulţumit decît atunci cînd pacientul său declară: "Sînt nebun" sau "Totul nu e decît nebunie". El se sprijină pe

* F. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Baillière, 1840, pp. 197-198.

ipoteza potrivit căreia nebunia, ca realitate, dispare din momentul în care pacientul recunoaşte adevărul şi declară că e nebun.

De fapt, avem aici inversul actului de limbaj performativ. Afirmaţia îi distruge subiectului vorbitor realitatea care a făcut ca această afirmaţie să fie adevărată. Pe ce concepţie a adevărului discursului şi a subiectivităţii se fondează oare această practică stranie şi totuşi atît de curentă? Pentru a-mi justifica interesul faţă de ceea ce pare să fie un subiect extrem de specializat, permiteţi-mi să mă întorc puţin în timp. Înaintea celui de-al doilea război mondial, şi mai mult după război, întreaga filosofie a fost dominată de filosofia subiectului, în ţările Europei continentale şi în Franţa. Prin aceasta înţeleg că filosofia îşi dădea ca sarcină *par excellence* să fondeze întreaga cunoaştere şi principiul oricărei semnificaţii pe subiectul semnificant. Problema îşi datorează importanţa impactului pe care l-a avut Husserl, dar caracterul central al subiectului este legat de asemenea de un context instituţional, în măsura în care universitatea franceză nu a putut progresa decît în manieră carteziană, din moment ce filosofia a văzut lumina zilei o dată cu Descartes. Dar trebuie să ţinem cont şi de conjunctura politică. În faţa absurdităţii războaielor, în faţa constatării masacrelor şi a despotismului s-a evidenţiat ideea potrivit căreia subiectului individual îi revenea neîndoielnic sarcina de a da un sens opţiunilor sale existenţiale. O dată cu destinderea şi regresul de după război, importanţa care fusese acordată filosofiei subiectului nu a mai părut atît de evidentă. Anumite paradoxuri teoretice, ascunse pînă atunci, au ieşit la iveală şi nu a mai fost posibilă ocolirea lor. În mod paradoxal, această filosofie a conştiinţei nu reuşise să fondeze o filosofie a cunoaşterii şi mai cu seamă a cunoaşterii ştiinţifice. De altfel, ca filosofie a sensului, ea a eşuat în a lua în considerare mecanismele formatoare de semnificaţie şi structura sistemelor de sens.

Cu luciditatea mult prea uşoară a faptului deja împlinit – ceea ce americanii numesc *the monday-morning quarterback*** – voi spune că două căi puteau să conducă dincolo de această filosofie a subiectului. Prima era teoria cunoaşterii obiective, înţeleasă ca analiză a sistemelor de semnificaţie, ca semiologie. Era calea pozitivismului logic. A doua era calea deschisă de o anumită şcoală de lingvistică, de psihanaliză şi antropologie – trei discipline care se regrupau sub denumirea de

** Termen din fotbalul american (nota traducătorului francez).

"structuralism". Nu acestea sînt căile pe care le-am urmat. Să-mi fie permis să declar o dată pentru totdeauna că nu sînt nici structuralist, nici – o mărturisesc cu toată tristețea care se cuvine – filosof analitic. Nimeni nu e perfect. Am încercat să caut o altă cale. Am încercat să ies din filosofia subiectului, făcînd genealogia subiectului modern pe care îl abordez ca realitate istorică și culturală, ca pe ceva susceptibil să se transforme, ceea ce bineînțeles este important din punct de vedere politic. Sînt posibile două moduri de abordare, pornind de la acest proiect general. Una din modalitățile de a aborda subiectul în general constă în a examina construcțiile teoretice moderne. În acest sens am încercat să analizez teoriile subiectului ca ființă vorbitoare, vie, muncitoare, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Însă putem aborda, de asemenea, problema subiectului într-un mod mai practic, pornind de la studiul instituțiilor care au făcut din anumiți subiecți obiecte de cunoaștere și dominare: azilurile, închisorile... Voiam să studiez formele de aprehensiune pe care subiectul și le creează în raport cu el însuși. Dar deoarece începusem cu al doilea tip de abordare, a trebuit să mă răzgîndesc în privința mai multor puncte. Permiteți-mi să-mi fac, întrucîtva, autocritica. Dacă urmăm anumite sugestii ale lui Habermas, s-ar părea că putem distinge trei tipuri principale de tehnici: tehnicile care permit producerea, transformarea, manipularea lucrurilor; tehnicile care permit utilizarea sistemelor de semne; și, în fine, tehnicile care permit determinarea conduitei indivizilor, impunerea anumitor finalități sau obiective. Avem deci tehnicile de producere, tehnicile de semnificare și de comunicare și tehnicile de dominare. Mi-am dat seama, puțin cîte puțin, că în toate societățile există un alt tip de tehnici: cele care permit unor indivizi să efectueze, ei înșiși, un anumit număr de operații asupra corpului lor, a sufletului lor, a gîndurilor, a conduitelor lor, așa încît să producă în ei o transformare, o modificare și să atingă o anumită stare de perfecțiune, de fericire, de puritate, de putere supranaturală. Să numim aceste tehnici, tehnicile de sine.

Dacă vrem să analizăm genealogia subiectului în civilizația occidentală, trebuie să ținem cont nu numai de tehnicile de dominare, ci și de tehnicile de sine. Trebuie să arătăm interacțiunea care se produce între cele două tipuri de tehnici. Am insistat probabil prea mult asupra tehnicilor de dominare, cînd studiam azilurile, închisorile etc. E adevărat că aceea ce numim "disciplină" e ceva care are o importanță reală în acest tip de instituții. Însă acesta nu e decît un aspect al artei de a guverna oamenii în societățile noastre. Studiind

deja cîmpul puterii, luînd ca punct de plecare tehnicile de dominare, mi-ar plăcea să studiez, în cursul anilor următori, raporturile de putere pornind de la tehnicile de sine. Mi se pare că fiecare tehnică de sine presupune o serie de obligații de adevăr: trebuie să descompunem adevărul, să fim luminați de adevăr, să spunem adevărul. Tot atîtea constrîngeri care sînt considerate importante fie pentru constituirea, fie pentru transformarea de sine. Ce se întîmplă acum în societățile noastre creștine cu adevărul ca datorie? După cum fiecare știe, creștinismul este o confesiune. De aceea el aparține unui tip de religii cu totul aparte: acelea care impun obligații de adevăr celor care le practică. În creștinism aceste obligații sînt numeroase. De exemplu, există obligația de a considera drept adevărate un ansamblu de propoziții care constituie dogma, obligația de a considera anumite cărți ca sursă permanentă de adevăr și de a accepta deciziile anumitor autorități în materie de adevăr. Dar creștinismul impune și o altă formă de obligație de adevăr. Fiecare creștin trebuie să caute să afle cine este el însuși, ce se întîmplă înăuntrul său, greșelile pe care le-a putut face, tentațiile cărora le este expus. În plus, fiecare trebuie să spună aceste lucruri celorlalți și în acest fel să mărturisească împotriva lui însuși.

Aceste două seturi de obligații – cele care privesc credința, cartea, dogma, și cele care privesc sinele, sufletul, inima – sînt legate. Un creștin are nevoie de lumina credinței dacă vrea să afle cine e el. Și, invers, nu se poate concepe ca el să aibă acces la adevăr, fără ca sufletul să fie purificat. Și budistul trebuie să meargă spre lumină și să descopere adevărul despre el. Dar raportul dintre cele două obligații este cu totul diferit în budism și în creștinism. În budism, același tip de iluminare conduce individul să descopere cine e el și ce este adevărul. Grație acestei iluminări simultane a sinelui și a adevărului, individul descoperă că sinele nu e decît o iluzie. Mi-ar plăcea să subliniez faptul că în creștinism nu este la fel: descoperirea de sine nu revelează sinele ca iluzie. Ea lasă locul unei sarcini care nu poate fi decît infinită. Două obiective definesc această sarcină. Este mai întîi datoria de a elibera spiritul de toate iluziile, tentațiile și seducțiile susceptibile să iasă aici la iveală ca și datoria de a descoperi realitatea a ceea ce se petrece în noi. După aceea trebuie trebuie să ne eliberăm de orice detașare față de sine, nu pentru că sinele este o iluzie, ci pentru că e prea real. Cu cît descoperim adevărul despre noi, cu atît mai mult trebuie să renunțăm la noi înșine; și cu cît vrem să renunțăm la noi înșine, cu atît mai mult ne e necesară scoaterea în evidență a realității noastre. Această spirală

a formulării adevărului şi a renunţării la realitate se află în centrul tehnicilor de sine practicate de creştinism.

Recent, profesorul Peter Brown mi-a declarat că, după părerea lui, sarcina noastră era de a înţelege cum se face că sexualitatea a devenit în culturile noastre creştine seismograful subiectivităţii noastre. E ceva misterios că, în această infinită spirală de adevăr şi de realitate a sinelui, sexualitatea are din primele secole ale epocii creştine o importanţă considerabilă care nu a încetat să crească. De ce există oare o legătură atît de fundamentală între sexualitate, subiectivitate şi obligaţia de adevăr? Asupra acestei probleme studiul meu îl întîlneşte pe cel al lui Richard Sennett. Punctul de plecare al seminarului nostru a fost un pasaj din sfîntul François de Sales: "Vă voi povesti ceva despre onestitatea elefantului. Un elefant nu-şi schimbă niciodată femela şi o iubeşte tandru pe cea pe care a ales-o, cu care, totuşi, nu se împerechează decît din trei în trei ani şi asta numai pentru cinci zile şi într-un mod atît de secret, încît el nu este văzut în acest act. Dar el este văzut totuşi în a şasea zi cînd, înainte de toate, merge drept la rîu, în care îşi spală tot corpul, fără să vrea cîtuşi de puţin să se întoarcă la turmă înainte de a se fi purificat. Nu sînt oare aceste tendinţe naturale, frumoase şi cinstite, ale unui animal, cele prin care el îi învaţă pe cei căsătoriţi să nu se consacre prea mult plăcerilor simţurilor sau ale cărnii*?" Toată lumea va recunoaşte aici modelul comportamentului sexual decent. Monogamia, fidelitatea şi procrearea înfăţişează principalele sau poate singurele justificări ale actului sexual – un act care rămîne intrinsec impur, chiar şi în aceste condiţii. Cred că majoritatea dintre noi sînt înclinaţi să atribuie acest model fie creştinismului, fie societăţii creştine moderne, aşa cum s-a dezvoltat ea sub influenţa moralei capitaliste sau a moralei zise burgheze. Însă, cînd am început să-l studiez, am fost uimit să văd că acest model se regăsea şi în literatura latină şi elenistică. Sînt aceleaşi idei, aceleaşi cuvinte şi cîteodată aceeaşi referire la elefant. Datorită faptului că filosofii păgîni din secolele care au precedat şi au urmat morţii lui Iisus au propus o etică sexuală care, chiar dacă parţial nouă, era totuşi foarte asemănătoare celei ce trece drept etica creştină. În seminarul nostru, am evidenţiat, de o manieră foarte convingătoare, că acest model filosofic de comportament sexual, modelul elefantului, nu era

* François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* 1604, Lyon, Pierre Rigaud, 1609; Dôle, Bluzet-Guimier, 1888, cartea III, capitolul XXXIX, pp. 431-432

singurul care a fost cunoscut şi pus în practică în epocă. El concura cu multe altele. Însă devine predominant foarte repede pentru că era legat de o transformare socială care implica dezintegrarea statelor-cetăţi, dezvoltarea birocraţiei imperiale şi influenţa din ce în ce mai mare a clasei mijlocii provinciale.

În cursul acestei perioade, se constată o evoluţie către slăbirea celulei familiale, adevărata monogamie, fidelitate între oamenii căsătoriţi şi o diminuare a actelor sexuale. Campania filosofică în favoarea modelului elefantului a fost în acelaşi timp un efect şi un auxiliar al acestei transformări. Dacă aceste ipoteze sînt fondate, trebuie să admitem că nu creştinismul a inventat acest cod de comportament sexual. El l-a accceptat, consolidat, i-a dat o vigoare şi o putere mult superioare celor pe care le-a avut înainte. Dar pretinsa morală creştină nu e altceva decît un fragment de etică păgînă introdus în creştinism. Cu alte cuvinte, să nu fi schimbat oare creştinismul starea lucrurilor? Primii creştini au fost instigatorii numeroaselor schimbări, dacă nu în codul sexual, cel puţin în raporturile pe care fiecare le întreţinea în ce priveşte viaţa sa sexuală. Creştinismul a propus un nou mod de aprehensiune de sine ca fiinţă sexuală. Pentru a clarifica lucrurile, voi compara două texte. Unul a fost scris de Artemidor, un filosof păgîn din secolul III, şi celălalt este celebra carte a XIV-a din *Cetatea lui Dumnezeu*, a sfîntului Augustin. Deşi cartea pe care Artemidor a consacrat-o interpretării viselor datează din secolul III după Cristos, Artemidor este un autor păgîn. Trei dintre capitolele acestei cărţi tratează despre visele sexuale. Care e oare sensul sau mai precis valoarea de pronostic a unui vis sexual? Fapt semnificativ, interpretarea pe care o dă Artemidor viselor se opune celei a lui Freud, iar înţelegerea viselor sexuale este permisă de economie, raporturi sociale, succese şi înfrîngeri pe care individul le cunoaşte în activitatea lui politică sau în viaţa lui cotidiană. De exemplu, a visa că ai o legătură cu mama ta e semnul că vei reuşi într-o carieră de magistrat pentru că, fără îndoială, mama este simbolul oraşului sau al ţării. Alt element semnificativ: valoarea socială a visului nu depinde de natura actului sexual, ci mai degrabă de statutul social al partenerilor. De exemplu, după Artemidor, puţin contează că în vis ai o legătură cu un băiat sau cu o fată. Important este să ştii dacă partenerul este sărac sau bogat, tînăr sau bătrîn, sclav sau liber, căsătorit sau celibatar. Bineînţeles, Artemidor ia în considerare şi problema actului sexual, dar numai din punctul de vedere al bărbatului. Singurul act care-i este familiar ca act sexual şi pe care îl

recunoaşte ca atare este penetrarea. Însă penetrarea nu este numai un act sexual, ea face parte din rolul social pe care îl joacă bărbatul în cadrul cetăţii. Aş spune că, pentru Artemidor sexualitatea este relaţională şi că nu putem disocia raporturile sexuale de raporturile sociale.

Să analizăm acum textul sfîntului Augustin, al cărui sens exprimă punctul la care vrem să ajungem în analiza noastră. În *Cetatea lui Dumnezeu** şi mai apoi în *Contra Julianum***, sfîntul Augustin face o descriere destul de îngrozitoare a actului sexual. Pentru el, actul sexual este un fel de spasm. Tot corpul, spune sfîntul Augustin, e scuturat de convulsii oribile. Omul îşi pierde toată stăpînirea de sine. "Dorinţa nu se mulţumeşte să pună stăpînire pe tot corpul, exterior şi interior, ea zgîlţîie omul întreg, unind şi amestecînd pasiunile sufletului şi poftele carnale pentru a produce această voluptate, cea mai mare din toate, printre cele ale corpului; aşa încît, în momentul în care ea ajunge la culme, întreaga acuitate şi ceea ce am putea numi vigilenţă a gîndirii sînt aproape nimicite"***. Merită să subliniem faptul că această descriere nu e o invenţie a sfîntului Augustin: o regăsim în scrierile medicale şi păgîne ale secolului precedent. Mai mult, textul sfîntului Augustin e transcrierea cvasi literală a unui pasaj scris de filosoful păgîn Cicero în *Hortensius*****. Ceea ce este surprinzător nu e faptul că Augustin face o descriere a actului sexual atît de clasică, ci că, manifestîndu-şi întreaga oroare, el recunoaşte totuşi posibilitatea existenţei unor raporturi sexuale în rai, înaintea Căderii. Fapt cu atît mai remarcabil cu cît sfîntul Augustin este unul dintre primii Părinţi ai Bisericii care a admis această posibilitate. Bineînţeles, e de neconceput faptul că în rai raporturile sexuale au luat această formă epileptică pe care, din păcate, o au astăzi. Înaintea Căderii, corpul lui Adam, fiecare parte a acestui corp, se supunea perfect sufletului şi voinţei. Dacă Adam voia să procreeze

---

* Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* 413-427, in *Œuvres de saint Augustin,* t. XXXV, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

** Saint Augustin, *Quatre Livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne,* trad. Barreau, Charpentier, Écalle, Péronne şi Vincent, in *Œuvres complètes de saint Augustin,* t. XXXI, Paris, Vivès, 1873.

*** În *La Cité de Dieu*, op. cit., cartea XIV, cap. XVI, p. 425, trad. G. Combès.

**** M. T. Cicero, *Hortensius.* (Fragmente dintr-un dialog filosofic; publicat de C. F. W. Müller, Bibliotheca Teubneriana).

în rai, putea să o facă în maniera şi cu măiestria proprii lui, de exemplu, atunci cînd semăna seminţe în pămînt. Nu cunoştea excitarea involuntară. Fiecare parte a corpului său era ca şi degetele, cărora le poţi controla orice mişcare. Sexul său era ca o mînă semănînd cu calm seminţele. Dar ce s-a întîmplat oare în momentul Căderii? Adam s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, săvîrşind primul păcat. El a încercat să se sustragă voinţei lui Dumnezeu şi să dobîndească o voinţă autonomă, neglijînd faptul că existenţa propriei sale voinţe depinde în întregime de voinţa lui Dumnezeu. În pedeapsa acestei revolte şi în consecinţa acestei dorinţe a unei voinţe independente de cea a lui Dumnezeu, Adam şi-a pierdut stăpînirea de sine. El voia să dobîndească o voinţă autonomă şi a piedut suportul ontologic al acestei voinţe. În această voinţă au intervenit mişcări involuntare şi calmarea voinţei lui Adam a avut un efect dezastruos. Corpul său, mai precis anumite părţi ale sale, au încetat să se supună ordinelor sale, s-au revoltat împotriva lui, şi organele sexuale au fost primele care s-au constituit în semne de nesupunere. După sfîntul Augustin, celebrul gest al lui Adam acoperindu-şi sexul cu o frunză de smochin se explică nu prin simplul fapt că lui Adam îi era ruşine de propria-i prezenţă, ci prin faptul că organele sale se mişcau fără consimţămîntul său. Sexul în erecţie este imaginea omului revoltat împotriva lui Dumnezeu. Aroganţa sexului este pedeapsa şi consecinţa aroganţei omului.

Sexul necontrolat al omului este imaginea a ceea ce a fost Adam faţă de Dumnezeu: un rebel. De ce am insistat atît de mult asupra a ceea ce nu e, poate, decît una dintre numeroasele elucubraţii exegetice în care literatura creştină a fost atît de darnică? După mine, acest text dovedeşte noul raport pe care creştinismul l-a stabilit între sexualitate şi subiectivitate. Modul în care sfîntul Augustin vede lucrurile este încă dominat de tema şi forma sexualităţii masculine. Însă departe ca marea problemă să fie cea a penetrării, ca la Artemidor, ea e cea a erecţiei. De unde reiese că problema nu e cea a raportării la ceilalţi, ci cea a raportării de sine la sine sau, mai precis, a raportului dintre voinţa şi exprimarea involuntară. Sfîntul Augustin numeşte "libido" principiul mişcării autonome a organelor sexuale. Astfel problema libidoului – a forţei originii şi a efectelor sale – devine principala problemă a voinţei. Libidoul nu reprezintă un obstacol exterior voinţei; el este o parte a acesteia, o componentă internă. Libidoul nu e nici manifestarea dorinţelor mediocre; el este rezultatul voinţei cînd aceasta depăşeşte limitele pe care Dumnezeu i le-a fixat iniţial. În

consecinţă, a angaja o luptă spirituală împotriva libidoului nu înseamnă că trebuie să ne îndreptăm privirea în sus, ca la Platon, ci să rechemăm în memorie realitatea pe care odinioară am cunoscut-o şi apoi am uitat-o. Dimpotrivă, lupta noastră spirituală trebuie să constea în a ne îndrepta necontenit privirea în jos sau înspre interior pentru a le desluşi, printre mişcările sufletului, pe acelea care provin de la libido. La început, sarcina pare foarte aleatorie, de vreme ce libidoul şi voinţa nu pot să se separe cu adevărat unul de celălalt. Mai mult, această sarcină presupune nu numai măiestrie, ci şi un diagnostic de adevăr şi de iluzie. Ea necesită o constantă hermeneutică de sine.

Concepută astfel, etica sexuală implică obligaţii de adevăr foarte stricte. Nu e vorba doar de a învăţa regulile unui comportament sexual conform moralei, ci şi de a se studia fără încetare pentru a chestiona fiinţa libidinală în sine. Trebuie să spunem că, după sfîntul Augustin, noi resimţim mental problema sexuală? Să spunem cel puţin că analiza sfîntului Augustin introduce o adevărată libidinizare a sexului. Teologia morală a sfîntului Augustin reprezintă, într-o anumită măsură, sistematizarea unui număr important de speculaţii anterioare, însă ea oferă, de asemenea, un ansamblu de tehnici spirituale. Cînd citim literatura ascetică şi monastică a secolelor IV şi V, sîntem uimiţi să constatăm că tehnicile nu urmăresc în mod direct controlul efectiv al comportamentului sexual. Nu se prea pune problema raporturilor homosexuale, şi asta în ciuda faptului că majoritatea asceţilor trăiesc permanent în comunităţi destul de importante numeric. Tehnicile privesc în primul rînd fluxul de gînduri care pătrund în conştiinţă, deranjînd prin multiplicitatea lor unitatea necesară a contemplării şi comunicînd subiectului imagini sau incitări ale Satanei. Sarcina călugărului nu este asemenea celei a filosofului, de a dobîndi stăpînirea de sine prin triumful definitiv al voinţei. Ea e de a-şi controla în permanenţă gîndurile, de a le examina pentru a vedea dacă sînt pure, de a verifica să nu se ascundă sau să nu tăinuiască ceva periculos; şi de a verifica, de asemenea, ca ele să nu se dovedească altele decît au părut la început, că ele nu sînt o formă de iluzie sau seducţie. Trebuie să considerăm întotdeauna cu suspiciune aceste date: ele cer să fie cercetate şi dovedite. După Cassien, de exemplu, trebuie să adopţi faţă de tine însuţi atitudinea celui care schimbă bani şi care verifică banii pe care îi primeşte*. Nu există puritate adevărată a celui

---

* J. Cassien, *Première conférence de l'abbé Moïse,* in *Conférences*, t. I (trad.

care poate să se culce lîngă un băiat tînăr şi frumos, chiar dacă nu-l atinge, ca în cazul lui Socrate alături de Alcibiade. Un călugăr nu e cast cu adevărat decît atunci cînd spiritul său nu este pătruns de nici un gînd impur, chiar şi în timpul nopţii, chiar şi în vis. Nu capacitatea de a rămîne stăpîn pe sine, chiar şi în prezenţa unei fiinţe dintre cele mai incitante, constituie puritatea; puritatea constă în a descoperi adevărul în sine, în a dejuca iluziile care apar în tine, în a suprima ideile şi gîndurile pe care spiritul le produce în permanenţă. Aceasta e axa după care se defineşte lupta spirituală împotriva impurităţii. De la problema raportării la ceilalţi şi a modelului penetrării, etica sexuală a trecut la cea a raportării la sine şi la problema erecţiei: eu înţeleg prin aceasta ansamblul de mişcări interne care se petrec de la acest fapt cvasi-imperceptibil care e primul gînd pînă la fenomenul final, dar încă solitar, al poluţiei. Oricît de diferite, chiar contradictorii, aceste fenomene nu au avut mai puţin un efect comun: acela de a uni din nou, prin cele mai puternice legături, subiectivitatea şi adevărul. Cred că acesta este fondul religios pe care problema masturbării – pe care grecii au neglijat-o sau de care s-au preocupat puţin, masturbarea fiind după ei o practică a sclavului sau a satirului, şi nu a cetăţeanului liber – a ajuns să constituie una dintre problemele principale ale vieţii sexuale.

Dom E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, colecţia "Sources chrétiennes", nr. 42 1955, § 20: "Le discernement des pensées comparé a l'art de l'habile changeur", pp. 101-105

DESPRE MONOSEXUALITATE

– Cartea lui K. J. Dover, Homosexualitatea greacă*, *prezintă o nouă clarificare a homosexualității în Grecia antică.*

-Ceea ce mi se pare cel mai important în această carte e că Dover arată că decupajul nostru asupra conduitelor sexuale între homo- și hetero-sexualitate nu este deloc pertinent pentru greci sau romani. Asta înseamnă două lucruri: pe de-o parte, că nu aveau noțiunea, *conceptul* acestora și, pe de altă parte, că nu aveau experiența acestora. Un individ care se culca cu un altul de același sex nu se simțea homosexual. Asta mi se pare fundamental. Cînd un bărbat făcea dragoste cu un băiat, clivajul moral trecea prin întrebările: acest bărbat e oare activ sau pasiv și face dragoste cu un băiat imberb – apariția bărbii definind o vîrstă limită – sau nu? Combinarea acestor două tipuri de clivaj instaurează un profil foarte complex de moralitate și de imoralitate. Deci, nu are nici un sens să spui că la greci homosexualitatea era tolerată. Dover scoate în evidență complexitatea acestui raport între bărbați și băieți, care era foarte codificată. Era vorba despre comportamente de sustragere și protejare la băieți, de hărțuire și de curtare pentru bărbați. Exista deci o întreagă civilizație a pederastiei, a iubirii bărbat-băiat, antrenînd, ca întotdeauna cînd există codificare de acest fel, valorizarea sau devalorizarea anumitor conduite. Iată, dacă vreți, ce voi reține din cartea lui Dover; mi se pare că asta ne permite să eliberăm de mai multe lucruri analiza istorică pe care o putem face în privința celebrelor interdicții sexuale, a noțiunii însăși de interdicție. Cred că e vorba de a gîndi altfel lucrurile, adică de a face istoria unei familii de experiențe, a diferitelor moduri de viață, de a face istoria diverselor tipuri de relații între oameni de același sex, după vîrste etc. Altfel spus, condamnarea Gomorei nu

---

* K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londra, Duckworth, 1978 (*Homosexualité grecque*, trad. S. Saïd, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982).

trebuie să servească drept model istoric. Aş vrea să adaug ceva ce nu se găseşte la Dover, o idee care mi-a venit anul trecut. Există un întreg discurs teoretic despre iubirea băieţilor în Grecia, de la Platon la Plutarh, Lucian etc. Şi ceea ce m-a mirat mult în această suită de texte teoretice e faptul că e foarte dificil, pentru un grec sau un roman, să accepte ideea că un băiat care va trebui – prin chiar condiţia sa de om liber născut într-o familie mare – să exercite responsabilităţi familiale şi sociale şi o putere asupra celorlalţi – senator la Roma, om politic, orator în Grecia – să accepte, deci, ideea că acest băiat a fost *pasiv* în relaţia sa cu un bărbat. Este ceva de neconceput în jocul valorilor morale, care nu poate fi asimilat acolo nici unei interdicţii. Nu e nimic de obiectat în faptul că un bărbat urmăreşte un băiat şi că acest băiat este sclav, la Roma, mai ales, nu poate fi decît natural. Cum spunea un dicton: "A fi posedat e o necesitate pentru un sclav, o ruşine pentru un om liber şi un serviciu făcut pentru un libert..." În schimb, aşadar, e imoral pentru un tînăr să şi-o pună; în acest context putem înţelege legea care interzicea celor care se prostituaseră să exercite funcţii politice. Prostituat se numea nu cel ce făcea trotuarul, ci cel ce fusese întreţinut succesiv şi în văzul tuturor de diferite persoane. Faptul că a fost pasiv, obiect de plăcere, face imposibilă exercitarea unei autorităţi oarecare. Iată de ce se lovesc întotdeauna textele teoretice. Ele vor să instituie un discurs care constă în a demonstra că unica iubire adevărată trebuie să excludă raporturile sexuale cu un băiat şi să se preocupe de raporturile afective pedagogice de cvasi-paternitate. De fapt, aceasta e o modalitate de a face acceptabilă o practică sexuală între un bărbat liber şi un băiat liber, negînd şi transpunînd ceea ce se întîmplă în realitate. Nu trebuie deci să interpretăm existenţa acestor discursuri ca semn al unei toleranţe faţă de homosexualitate, în practică şi în gîndire, ci mai degrabă ca semn al unei *stînjeniri*; dacă vorbim despre asta e pentru că pune o problemă, căci trebuie să reţinem principiul următor: un lucru nu e admis într-o societate doar pentru că se vorbeşte despre el. Dacă ne referim la un discurs, nu trebuie să chestionăm realitatea pe care o reflectă acest discurs, ci realitatea problemei care ne obligă să vorbim despre ea. Ceea ce ne obligă să vorbim despre aceste relaţii bărbaţi-băieţi – în timp ce se vorbea mult mai puţin despre relaţiile de căsătorie cu femeile – se datorează faptului că aceste relaţii erau mai greu de acceptat din punct de vedere moral.

– Moralmente, era greu de acceptat şi, totuşi, întreaga societate greacă e fondată practic pe aceste relaţii pederastice, să zicem

pedagogice în sens larg. Nu e oare aici o ambiguitate?

– Sigur, am simplificat puţin. În analiza acestor fenomene trebuie să ţinem cont de existenţa unei societăţi monosexuale, din moment ce există o delimitare foarte clară între bărbaţi şi femei. Au existat cu siguranţă relaţii foarte frecvente între femei, dar pe care nu le cunoaştem pentru că nu există practic nici un text teoretic, reflexiv, scris de femei despre iubirea şi sexualitatea antică; las deoparte textele unor pitagoreici, neopitagoreici între secolele I şi VIII înainte de Cristos şi poezia. În schimb, dispunem de tot felul de mărturii care trimit la o societate monosexuală masculină.

– *Cum aţi putea explica faptul că aceste relaţii monosexuale au dispărut în cele din urmă o dată cu Roma, cu mult înainte de creştinism?*

– De fapt, mi se pare că nu putem constata dispariţia pe scară largă a societăţilor monosexuale decît în secolul al XVIII-lea european. La Roma, aveam o societate în care femeia de rang înalt juca un rol important în plan familial, social şi politic. Nu atît creşterea rolului femeii a provocat dezmembrarea societăţilor monosexuale, ci mai degrabă instituirea noilor structuri politice care au împiedicat prietenia să continue să aibă funcţiile sociale şi politice pe care le deţinea pînă atunci; dacă vreţi, dezvoltarea instituţiilor vieţii politice a făcut ca relaţiile de prietenie, posibile într-o societate aristocratică, să nu mai existe. Dar asta nu e decît o ipoteză...

– *Ceea ce spuneţi mă determină să-mi pun o problemă în ce priveşte originea homosexualităţii, în care trebuie să o separ pe cea masculină de cea feminină. Cu alte cuvinte, în Grecia, homosexualitatea masculină nu poate exista decît într-o societate foarte ierarhizată, în care femeile ocupă nivelul cel mai de jos. Mi se pare că, reasumînd idealul grec, societatea gay masculină a secolului al XX-lea legitimează astfel un misoginism care respinge din nou femeile.*

– De fapt, cred că acest mit grec se joacă puţin, dar el nu joacă decît rolul pe care i-l cerem noi să-l joace: nu avem un asemenea comportament pentru că ne referim la el, ci pentru că avem un asemenea comportament ne vom referi la el, remodelîndu-l. Mă miră mult, efectiv, faptul că în America societatea homosexualilor e o societate monosexuală, cu moduri de viaţă, o organizare la nivelul profesiilor, un anumit număr de plăceri care nu sînt de ordin sexual. Faptul că aveţi astfel de homosexuali care trăiesc în grup, în comunitate, într-o continuă relaţie de schimburi, trădează pe de-a

întregul revenirea monosexualității. Și femeile au trăit totuși în grupuri monosexuale, dar în mod evident în multe cazuri într-un fel forțat; era un răspuns, adesea inovator și creator, la un statut care le era impus. Mă gîndesc aici la cartea unei americance, Lilian Faderman, *Să depășim iubirea bărbaților*[*], foarte interesantă, , care studiază prieteniile feminine din secolul al XVIII-lea pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea pe următoarele baze: "Nu-mi voi pune niciodată problema de a ști dacă aceste femei întrețineau sau nu relații sexuale. Voi lua doar în considerare, pe de o parte, rețeaua acestor prietenii sau istoria însăși a unei prietenii, să văd cum se desfășoară, cum trăiește cuplul, ce tipuri de conduită implică, în ce fel erau legate femeile unele de altele; și, pe de altă parte, care e experiența trăită, tipul de afecțiune, de atașament, legate de aceasta". Atunci apare o adevărată cultură a monosexualității feminine, a vieții între femei, care e pasionantă.

– *Totuși, ceea ce spuneați despre acest subiect în* Gai Pied *și ceea ce spuneți acum mi se pare problematic: a studia grupările monosexuale feminine, fără a pune problema sexualității, mi se pare a continua atitudinea de a asemăna femeile în domeniul sentimentului cu strereotipurile eterne: libertatea lor de contacte, libera lor afectivitate, prieteniile lor etc.*

– Vă voi părea laxist, dar cred că fenomenele pe care am vrea să le studiem sînt atît de complexe și codate în prealabil de grile de analize gata făcute, încît trebuie să acceptăm metode, cu siguranță parțiale, dar generatoare de noi reflecții și care permit apariția unor noi fenomene. Asemenea metode ne permit depășirea tehnicilor complet uzate care au avut trecere în anii șaptezeci: interdicții, legi, reprimări. Acești termeni au fost foarte utili în efectele lor politice și de cunoaștere, dar putem încerca să reînnoim instrumentele de analiză. Din acest punct de vedere, libertatea de acțiune mi se pare mult mai mare în America decît în Franța. Ceea ce nu înseamnă să o sacralizăm.

– *Am putea eventual discuta despre cartea lui John Boswell* Christianity, Social Tolerance and Homosexuality[**].

---

[*] L. Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present,* New York, William Morrow, 1981.

[**] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century,* Chicago, The University of Chicago Press, 1980. (*Christianisme,*

E o carte interesantă pentru că reia lucruri cunoscute şi face să apară din acestea altele noi. Lucruri cunoscute şi pe care el le dezvoltă: ceea ce se numeşte morală creştină, chiar iudeo-creştină, este un mit. E suficient să consultăm documentele; această moralitate faimoasă care localizează relaţiile sexuale în căsătorie, care condamnă adulterul şi orice comportament non-procreator şi non-matrimonial a fost edificată cu mult înaintea creştinismului. Găsiţi toate aceste formulări în textele stoice, pitagoreice şi acestea sînt atît de "creştine", încît creştinii le reiau ca atare. E destul de surprinzător că această morală filosofică venea într-o oarecare măsură prea tîrziu după o mişcare reală în societatea matrimonializării, a valorizării căsătoriei şi a relaţiilor afective între soţi. În Egipt s-au descoperit contracte de căsătorie care datează din perioada elenistică, în care femeile cereau fidelitatea sexuală a soţului, lucru la care soţul se angaja. Aceste contracte nu proveneau din marile familii, ci din mediile urbane, oarecum populare.

Cum documentele sînt rare, putem emite ipoteza că textele stoice despre această nouă moralitate matrimonială distilau în mediile cultivate ceea ce avea deja trecere în mediile populare. Aceasta răstoarnă deci în întregime peisajul care ne e familiar, al unei lumi greco-romane de o minunată libertate sexuală pe care creştinismul ar distruge-o dintr-o dată.

Iată ideea de la care a pornit Boswell; el a fost foarte uimit să constate în ce măsură creştinismul rămîne în conformitate cu ceea ce exista înaintea lui, în particular în ceea ce priveşte problema homosexualităţii. Pînă în secolul IV, creştinismul reia acelaşi tip de moralitate, pur şi simplu strîngîndu-i din nou şuruburile. După părerea mea, o dată cu dezvoltarea monahismului, începînd tocmai din secolul IV, se vor pune noi probleme. Atunci apare exigenţa virginităţii. În textele ascetice creştine aveam mai întîi insistenţa asupra problemei postului, să nu mîncăm prea mult, să nu ne gîndim prea mult la mîncare, încetul cu încetul se dezvoltă obsesia de imagini de concupiscenţă, de imagini libidinoase. Avem în cazul acesta un anumit tip de experienţă, de raportare la dorinţe şi la sex care este destul de nou. Cît despre homosexualitate, chiar dacă găsiţi, de

---

tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chretiènne au XIV siècle, trad. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

exemplu la Basile de Cezareea, o condamnare a prieteniei între băieţi ca atare, asta nu afectează ansamblul societăţii. Condamnarea majoră a homosexualităţii propriu-zise datează din Evul Mediu, între secolele VIII şi XII Boswell spune clar secolul XII, dar asta se conturează deja într-un anumit număr de texte ale penitenţilor din secolele VIII şi IX. În orice caz, trebuie să dislocăm complet imaginea unei morale iudeo-creştine şi să realizăm că aceste elemente s-au instituit în epoci diferite în jurul anumitor practici şi instituţii, trecînd de la anumite medii la altele.

– Pentru a reveni la Boswell, ceea ce mi se pare surprinzător e că a vorbit de o subcultură gay în secolul XII, printre susţinătorii căreia era călugărul A. de Rievaulx.

– De fapt, din Antichitate exista o cultură pederastică pe care am văzut-o diminuîndu-se o dată cu restrîngerea relaţiei bărbat-băiat, începînd din Imperiul roman. Un dialog al lui Plutarh dă seama de această transformare, toate valorile moderne sînt situate de partea femeii mai în vîrstă decît băiatul, ceea ce se valorizează fiind raportul lor. În momentul în care doi amatori de băieţi îşi fac apariţia, ei sînt puţin ridiculizaţi, sînt în mod evident cei lăsaţi deoparte în această poveste, ei dispar de altfel din finalul dialogului. În acest fel, cultura homosexuală s-a depreciat. Nu trebuie însă să uităm că monahismul creştin s-a prezentat ca şi continuare a filosofiei; avem deci de a face cu o societate monosexuală. Cum exigenţele ascetice foarte elevate ale primului monahism s-au atenuat foarte rapid şi dacă admitem că începînd din Evul Mediu mănăstirile erau unicele titulare ale culturii, avem toate elementele care ar explica de ce putem vorbi despre subcultura gay. Trebuie să adăugăm la aceste elemente pe cel al îndrumării spirituale, deci al prieteniei, al relaţiei afective intense dintre călugării bătrîni şi cei tineri, considerată ca posibilitate de mîntuire; în Antichitate exista o formă predeterminată de tip platonician. Dacă admitem că pînă în secolul XII platonismul a constituit fundamentul culturii pentru această elită eclesiastică şi monahală, eu cred că fenomenul e explicat.

–Mi s-a părut că Boswell postula existenţa unei homosexualităţi conştiente.

– Boswell începe cu un lung capitol în care îşi justifică demersul, motivul pentru care el consideră homosexualii şi cultura gay ca fir conducător al poveştii sale. Şi, în acelaşi timp, este absolut convins că homosexualitatea nu e o constantă transistorică. Ideea lui e următoarea: dacă bărbaţii au raporturi sexuale între ei, fie între adult şi

tînăr, în cadrul cetăţii sau al mănăstirii, nu e numai pentru că ceilalţi tolerează o formă sau alta de act sexual, asta implicînd obligatoriu o cultură; e vorba de modalităţi de exprimare, de valorizări etc., deci de recunoaşterea de către indivizii înşişi a specificului acestor raporturi. În fapt, putem admite această idee de îndată ce nu e vorba despre o categorie sexuală sau antropologică constantă, ci de un fenomen cultural care se transformă în timp, menţinîndu-se în formula sa generală: relaţie între indivizi de acelaşi sex care implică un mod de viaţă în care conştiinţa de fiinţă aparte printre ceilalţi este prezentă. La limită, e şi un aspect al monosexualităţii. Ar trebui să vedem dacă, din punctul de vedere al femeilor, nu ne-am putea închipui o ipoteză echivalentă, care ar implica variate categorii de femei, o subcultură feminină, în care faptul de a fi femeie ar presupune să ai posibilităţi de relaţie cu alte femei, care nu s-ar da bineînţeles nici bărbaţilor, nici chiar altor femei. Mi se pare că în jurul lui Sapho şi a mitului ei a existat această formă de subcultură..

– Anumite studii feministe recente par să meargă realmente în acest sens, în direcţia femeilor trubadure, în special, ale căror texte se adresau unor femei, însă interpretarea e dificilă cîtă vreme nu ştim dacă ele nu au fost doar purtătoare de cuvînt ale unor nobili ca bărbaţii trubaduri. Dar, în orice caz, există anumite texte care vorbesc, ca şi Christine de Pisan, despre "sexul feminin" şi care dovedesc că ar exista o anumită conştiinţă a unei culturi feminine autonome, pusă în pericol de altfel de către societatea bărbaţilor. Cu toate acestea, trebuie să vorbim despre o cultură gay feminină, termenul gay nu îmi pare de altfel foarte potrivit pentru femei?

– Realmente acest termen are o semnificaţie mult mai restrînsă în Franţa decît la americani. În orice caz, mi se pare că, postulînd o cultură gay cel puţin masculină, Boswell nu se contrazice în ceea ce priveşte teza care vrea ca homosexualitatea să nu fie o constantă antropologică ce ar fi cînd reprimată, cînd acceptată.

– În Voinţa de a cunoaşte, *analizaţi discursivizarea sexului, prolifică în epoca modernă; or, se pare că în acest discurs despre sex homosexualitatea e absentă, cel puţin pînă în anul 1850.*

– Aş vrea să ajung să înţeleg în ce fel anumite comportamente sexuale devin la un moment dat probleme, lasă loc unor analize, fiind obiecte de cunoaştere. Interesantă nu e o istorie. Se încearcă descifrarea acestor comportamente, înţelegerea şi clasificarea lor. Interesantă nu e atît o istorie socială a comportamentelor sexuale, o psihologie istorică a atitudinilor faţă de sexualitate, cît o istorie a

care nu conține doar romanele scrise de pederaști despre pederastie –, nu are prea mare interes, ci o cultură în sens larg, o cultură care să inventeze modalități de relații, moduri de existență, tipuri de valori, forme de schimb care să fie cu adevărat noi, care să nu fie omogene sau de suprapus peste formele culturale generale. Dacă va fi cu putință, atunci cultura gay nu va fi doar o alegere a unor homosexuali pentru homosexuali. Asta va crea relații care sînt, pînă la un punct, de transpus heterosexualilor. Trebuie răsturnate puțin lucrurile și în loc să spunem ceea ce s-a spus la un anumit moment: "Să încercăm să reintroducem homosexualitatea în normalitatea generală a relațiilor sociale", să spunem mai degrabă contrariul: "Nu! S-o lăsăm să scape cît se poate tipului de relații care ne e propus în societatea noastră și să încercăm să creăm în spațiul vid în care ne aflăm noi posibilități relaționale". Propunînd un drept relațional nou, vom vedea că oameni care nu sînt homosexuali vor putea să-și îmbogățească viața modificîndu-și propria schemă de relații.

– Cuvîntul "gay" este el însuși un catalizator care are puterea de a anula ceea ce era vizat în cuvîntul "homosexualitate".

– E important, pentru că, scăpînd de categorisirea "homosexualitate-heterosexualitate", homosexualii au făcut, cred, un demers important și interesant. Ei își definesc altfel problemele, încercînd să creeze o cultură care nu are sens decît plecînd de la o experiență sexuală și un tip de relații care să le fie propriu. A sustrage plăcerea relației sexuale din cîmpul normativ al sexualității și al categoriilor sale, a face prin asta din plăcere punctul de cristalizare al unei noi culturi – constituie, cred, o abordare interesantă.

– E ceea ce-i interesează astăzi pe oameni.

– Astăzi, problemele importante nu mai sînt legate de problema represiunii – ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există mulți oameni oprimați, ceea ce nu înseamnă mai ales că oamenii încetează să fie oprimați; nu e cîtuși de puțin ceea ce vreau să spun. Dar linia de inovație pe care ne aflăm nu mai e lupta împotriva represiunii.

– Dezvoltarea a ceea ce obișnuiam să numim un ghetto, și care acum e reprezentat de baruri, restaurante, băi, a fost poate un fenomen tot atît de radical și inovator ca și lupta împotriva unei legislații discriminatorii. De fapt, unii ar spune că primul ar fi existat fără cel de-al doilea, și poate că au dreptate.

– Da, dar nu cred că trebuie să avem față de ultimii zece sau cincisprezece ani o atitudine care ar consta în a călca în picioare acest trecut ca și cum ar fi fost o lungă eroare din care abia acum ieșim. S-a

făcut un efort formidabil pentru schimbarea comportamentelor, ceea ce a cerut mult curaj, dar noi nu mai putem avea doar un model de comportament şi o problematică.

– Faptul că barurile, în mare parte, încetează să mai fie cluburi închise arată că s-a schimbat ceva în modul în care homosexualitatea e trăită. Aspectul dramatic al fenomenului – care îl făcea să existe – a devenit o antichitate.

– Absolut. Dar, pe de altă parte, de asemenea, asta mi se pare că se datorează faptului că am redus culpabilitatea pe care o antrena o distincţie tranşantă între viaţa bărbaţilor şi viaţa femeilor, relaţia "monosexuală". Alături de condamnarea universală a homosexualităţii, exista şi o descalificare implicită a raportului monosexual – acesta nu era autorizat decît în locuri precum închisorile sau cazărmile. E foarte interesant de văzut cum nici homosexualii nu se prea simţeau în largul lor cînd era vorba de monosexualitate.

– Cum aşa?

– Într-o vreme, oamenii spuneau că atunci cînd începi să ai relaţii homosexuale, poţi avea în sfîrşit raporturi bune cu femeile.

– Ceea ce, bineînţeles, era o fantasmă.

– Această idee pare să traducă un fel de dificultate în a admite că o relaţie monosexuală era cu putinţă şi putea fi perfect satisfăcătoare şi compatibilă cu relaţiile cu femeile – dacă ţi-o doreai cu adevărat. Această condamnare a monosexualităţii mi se pare pe cale de dispariţie, şi vedem în prezent femei afirmîndu-şi dreptul şi dorinţa lor de monosexualitate. Nu trebuie să ne temem de asta, chiar dacă avem încă în minte imaginea dormitoarelor din liceu, a seminariilor, a cazărmilor sau închisorilor. Trebuie admis că monosexualitatea poate fi ceva bogat.

– În anii şaizeci, caracterul mixt al sexelor, care era prezentat drept modul cel mai civilizat de relaţie, a creat de fapt reacţii extrem de ostile cu privire la grupurile monosexuale precum şcolile sau cluburile private.

– Erau perfect îndreptăţiţi să condamne această monosexualitate instituţională şi îngustată, dar promisiunea că ne vor plăcea femeile în ziua în care nu vom mai fi condamnaţi pentru că sîntem gay e utopică. E o utopie periculoasă, nu pentru că ne-ar promite relaţii bune cu femeile – sînt mai degrabă pentru relaţii bune cu femeile –, ci pentru că se face cu preţul unei condamnări a relaţiei monosexuale. În reacţia adesea negativă pe care o găsim la unii francezi cu privire la anumite tipuri de comportament american subzistă încă această dezaprobare

timp şi creatoare de moduri de viaţă. A fi gay înseamnă că aceste opţiuni se propagă de-a lungul întregii vieţi, e şi o anumită modalitate de a refuza modurile de viaţă propuse, înseamnă a face din opţiunea sexuală operatorul unei schimbări de existenţă. A nu fi gay înseamnă a spune: "cum voi putea limita efectele opţiunii mele sexuale, aşa încît viaţa mea să nu se schimbe deloc*?" Voi spune că trebuie să ne folosim de sexualitatea noastră pentru a descoperi, pentru a inventa relaţii noi. A fi gay înseamnă a fi în devenire şi, pentru a răspunde întrebării dumneavoastră, aş adăuga că nu trebuie să fi homosexual, ci să te îndîrjeşti să fii gay.

– De aceea spuneţi că "homosexualitatea nu e o formă de dorinţă, ci ceva de dorit"?

– Da, şi cred că acesta e punctul central al problemei. A pune problema raportării noastre la homosexualitate înseamnă mai degrabă a dori o lume în care aceste relaţii sînt posibile, decît pur şi simplu a dori o relaţie sexuală cu o persoană de acelaşi sex, chiar dacă e important.

* Vezi "Sur l'histoire de l'homosexualité", *Le Débat*, nr. 10, martie 1981, pp. 106-160.

TRIUMFUL SOCIAL AL PLĂCERII SEXUALE

– În zilele noastre, despre eliberarea sexuală se vorbește din ce în ce mai puțin în termeni vagi; se vorbește de drepturile femeilor, de drepturile homosexualilor, dar nu prea se știe ce se înțelege prin "drepturi" și prin "gay". În țările în care homosexualitatea ca atare e cu totul în afara legii, totul e mult mai simplu, fiindcă totul e încă de făcut, dar în țările Europei de Nord în care homosexualitatea nu mai e oficial interzisă, viitorul drepturilor homosexualilor se prezintă în mod diferit.

– După părerea mea, ar trebui să privim lupta homosexualilor pentru drepturi ca un episod care nu poate reprezenta etapa finală. Asta din două motive: mai întîi, fiindcă un drept, în efectele sale reale, e încă mult mai legat de atitudini, de scheme de comportament decît de formulări legale. Poate exista o discriminare față de homosexuali, chiar dacă legea interzice asemenea discriminări. E așadar necesar să ne luptăm pentru a face loc unor stiluri de viață homosexuală, unor alegeri de existență în care relațiile sexuale cu persoanele de același sex vor fi importante. Nu e suficient să fie tolerată în interiorul unui mod de viață mai general posibilitatea de a face dragoste cu cineva de același sex, sub formă de componentă sau de supliment. Faptul de a face dragoste cu cineva de același sex poate foarte firesc să antreneze o întreagă serie de alegeri, o întreagă serie de alte valori și de alegeri pentru care nu există încă posibilități reale. Nu e suficient să integrăm în cîmpuri culturale preexistente această mică practică bizaroidă care constă în a face dragoste cu cineva de același sex; se pune problema să creăm forme culturale.

– Dar sînt lucruri în viața cotidiană care se opun creării acestor moduri de viață.

– Da, dar tocmai aici e de făcut ceva nou. Că în numele

respectului pentru drepturile individului, îl lăsăm să facă ce vrea, foarte bine! Dar dacă vrem să creăm un nou mod de viaţă, atunci chestiunea drepturilor individului nu e pertinentă. Într-adevăr, trăim într-o lume legală, socială, instituţională în care singurele relaţii posibile sînt foarte puţin numeroase, extrem de schematizate, extrem de sărace. Evident, există relaţia de căsnicie şi relaţiile de familie, dar oare cîte alte relaţii ar trebui să poată exista, să poată sa-şi găsească un cod nu în instituţii, ci în eventuale suporturi; ceea ce nu e nicidecum cazul.

– Chestiunea esenţială e aceea a suporturilor, deoarece relaţiile există – sau, cel puţin, încearcă să existe. Problema vine din aceea că anumite lucruri se hotărăsc nu la nivelul corpurilor legislative, ci la nivelul puterii executive. În Olanda, anumite modificări legislative au diminuat puterea familiilor şi au permis indivizilor să se simtă mai puternici în relaţiile pe care vor să le lege. De pildă, drepturile de succesiune între persoane de acelaşi sex care nu au legături de sînge sînt identice cu acelea ale unui cuplu căsătorit heterosexual.

– E un exemplu interesant, dar nu înseamnă decît un prim pas; fiindcă dacă se cere oamenilor să reproducă legătura de căsnicie pentru ca relaţia lor personală să fie recunoscută, progresul realizat este mic. Trăim într-o lume relaţională pe care instituţiile au sărăcit-o în mod considerabil. Societatea şi instituţiile care constituie osatura acesteia au limitat posibilitatea relaţiilor, pentru că o lume relaţională bogată ar fi foarte greu de condus. Trebuie să ne luptăm împotriva acestei sărăcini a ţesutului relaţional. Trebuie să obţinem recunoaşterea relaţiilor de coexistenţă provizorie, de adopţie...

– A copiilor?

– Sau – de ce nu? – aceea a unui adult de către un alt adult. De ce nu aş adopta un prieten mai tînăr cu zece ani decît mine? Şi chiar cu zece ani mai mare? Decît să valorizăm faptul că indivizii au drepturi fundamentale şi naturale, ar trebui mai degrabă să încercăm să imaginăm şi să creăm un nou drept relaţional care ar permite ca toate tipurile posibile de relaţii să poată exista şi să nu fie împiedicate, blocate sau anulate de către instituţii aducătoare de sărăcie la nivel relaţional.

– Mai concret, nu ar trebui oare ca avantajele legale, financiare şi sociale de care beneficiază un cuplu căsătorit heterosexual să fie extinse la toate celelalte tipuri de relaţii? E o problemă practică importantă, nu-i aşa?

– Absolut; dar, încă o dată, cred că e un demers dificil, dar

foarte, foarte interesant. În prezent, mă pasionează lumea elenistă şi romană de dinainte de creştinism. Să luăm, de exemplu, relaţiile de prietenie. Ele jucau un rol considerabil, dar exista un fel de încadrare instituţională suplă – chiar dacă era uneori constrîngătoare – cu un sistem de obligaţii, de sarcini, îndatoriri reciproce, o ierarhie între prieteni, şi aşa mai departe. Nu spun nicidecum că ar trebui să reproducem acest model. Dar vedem cum un sistem de relaţii deopotrivă suplu şi, la urma urmei, relativ codat a putut să subziste multă vreme şi să ofere suportul unui anumit număr de relaţii importante şi stabile pe care noi, acum, reuşim cu greu să le definim. Cînd citiţi o mărturie a doi prieteni din acea vreme, vă întrebaţi mereu ce înseamnă cu adevărat. Făceau dragoste împreună? Aveau o comunitate de interese? Pe cît se pare, nici una nici alta – sau poate amîndouă.

– Problema e că, în societăţile occidentale, singura noţiune pe care se întemeiază legislaţia e aceea de cetăţean sau de individ. Cum putem împăca dorinţa de a vedea validate relaţii care nu au sancţiune legală, cu un aparat legislativ ce recunoaşte că toţi cetăţenii sînt egali între ei de drept? Există încă probleme fără răspuns – aceea a celibatarului, de exemplu.

– Bineînţeles. Trebuie să recunoaştem că celibatarul are cu ceilalţi un tip de relaţii cu totul diferit de relaţiile unei căsnicii, de exemplu. Se spune adesea că celibatarul suferă de singurătate fiindcă e bănuit a fi un soţ pierdut sau respins.

– Sau cineva cu o moralitate îndoielnică.

– Asta e, cineva care nu s-a putut însura. În vreme ce, în realitate, viaţa în singurătate la care e condamnat celibatarul e adesea efectul sărăcirii posibilităţilor relaţionale în societatea noastră, în care instituţiile vlăguiesc şi răresc în mod necesar toate relaţiile pe care le-am putea avea cu un altul şi care ar putea fi intense, bogate, chiar dacă sînt provizorii, chiar dacă, şi mai ales dacă, nu se statornicesc în legături de căsnicie.

– Dar, într-un fel, toate aceste chestiuni evidenţiază faptul că mişcarea gay are un viitor care o depăşeşte cu totul. În Olanda, e surprinzător să vezi că drepturile gay-lor interesează la limită mai multă lume decît pe homosexualii înşişi, pentru că oamenii vor să-şi poată conduce propria viaţă şi relaţiile după cum consideră de cuviinţă.

– Da, şi tocmai aici, cred, e de jucat o partidă extrem de interesantă şi care, pe mine, mă pasionează: problema culturii gay –

care nu conţine doar romanele scrise de pederaşti despre pederastie –, nu are prea mare interes, ci o cultură în sens larg, o cultură care să inventeze modalităţi de relaţii, moduri de existenţă, tipuri de valori, forme de schimb care să fie cu adevărat noi, care să nu fie omogene sau de suprapus peste formele culturale generale. Dacă va fi cu putinţă, atunci cultura gay nu va fi doar o alegere a unor homosexuali pentru homosexuali. Asta va crea relaţii care sînt, pînă la un punct, de transpus heterosexualilor. Trebuie răsturnate puţin lucrurile şi în loc să spunem ceea ce s-a spus la un anumit moment: "Să încercăm să reintroducem homosexualitatea în normalitatea generală a relaţiilor sociale", să spunem mai degrabă contrariul: "Nu! S-o lăsăm să scape cît se poate tipului de relaţii care ne e propus în societatea noastră şi să încercăm să creăm în spaţiul vid în care ne aflăm noi posibilităţi relaţionale". Propunînd un drept relaţional nou, vom vedea că oameni care nu sînt homosexuali vor putea să-şi îmbogăţească viaţa modificîndu-şi propria schemă de relaţii.

– Cuvîntul "gay" este el însuşi un catalizator care are puterea de a anula ceea ce era vizat în cuvîntul "homosexualitate".

– E important, pentru că, scăpînd de categorisirea "homosexualitate-heterosexualitate", homosexualii au făcut, cred, un demers important şi interesant. Ei îşi definesc altfel problemele, încercînd să creeze o cultură care nu are sens decît plecînd de la o experienţă sexuală şi un tip de relaţii care să le fie propriu. A sustrage plăcerea relaţiei sexuale din cîmpul normativ al sexualităţii şi al categoriilor sale, a face prin asta din plăcere punctul de cristalizare al unei noi culturi – constituie, cred, o abordare interesantă.

– E ceea ce-i interesează astăzi pe oameni.

– Astăzi, problemele importante nu mai sînt legate de problema represiunii – ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există mulţi oameni oprimaţi, ceea ce nu înseamnă mai ales că oamenii încetează să fie oprimaţi; nu e cîtuşi de puţin ceea ce vreau să spun. Dar linia de inovaţie pe care ne aflăm nu mai e lupta împotriva represiunii.

– Dezvoltarea a ceea ce obişnuiam să numim un ghetto, şi care acum e reprezentat de baruri, restaurante, băi, a fost poate un fenomen tot atît de radical şi inovator ca şi lupta împotriva unei legislaţii discriminatorii. De fapt, unii ar spune că primul ar fi existat fără cel de-al doilea, şi poate că au dreptate.

– Da, dar nu cred că trebuie să avem faţă de ultimii zece sau cincisprezece ani o atitudine care ar consta în a călca în picioare acest trecut ca şi cum ar fi fost o lungă eroare din care abia acum ieşim. S-a

făcut un efort formidabil pentru schimbarea comportamentelor, ceea ce a cerut mult curaj, dar noi nu mai putem avea doar un model de comportament şi o problematică.

– Faptul că barurile, în mare parte, încetează să mai fie cluburi închise arată că s-a schimbat ceva în modul în care homosexualitatea e trăită. Aspectul dramatic al fenomenului – care îl făcea să existe – a devenit o antichitate.

– Absolut. Dar, pe de altă parte, de asemenea, asta mi se pare că se datorează faptului că am redus culpabilitatea pe care o antrena o distincţie tranşantă între viaţa bărbaţilor şi viaţa femeilor, relaţia "monosexuală". Alături de condamnarea universală a homosexualităţii, exista şi o descalificare implicită a raportului monosexual – acesta nu era autorizat decît în locuri precum închisorile sau cazărmile. E foarte interesant de văzut cum nici homosexualii nu se prea simţeau în largul lor cînd era vorba de monosexualitate.

– Cum aşa?

– Într-o vreme, oamenii spuneau că atunci cînd începi să ai relaţii homosexuale, poţi avea în sfîrşit raporturi bune cu femeile.

– Ceea ce, bineînţeles, era o fantasmă.

– Această idee pare să traducă un fel de dificultate în a admite că o relaţie monosexuală era cu putinţă şi putea fi perfect satisfăcătoare şi compatibilă cu relaţiile cu femeile – dacă ţi-o doreai cu adevărat. Această condamnare a monosexualităţii mi se pare pe cale de dispariţie, şi vedem în prezent femei afirmîndu-şi dreptul şi dorinţa lor de monosexualitate. Nu trebuie să ne temem de asta, chiar dacă avem încă în minte imaginea dormitoarelor din liceu, a seminariilor, a cazărmilor sau închisorilor. Trebuie admis că monosexualitatea poate fi ceva bogat.

– În anii şaizeci, caracterul mixt al sexelor, care era prezentat drept modul cel mai civilizat de relaţie, a creat de fapt reacţii extrem de ostile cu privire la grupurile monosexuale precum şcolile sau cluburile private.

– Erau perfect îndreptăţiţi să condamne această monosexualitate instituţională şi îngustată, dar promisiunea că ne vor plăcea femeile în ziua în care nu vom mai fi condamnaţi pentru că sîntem gay e utopică. E o utopie periculoasă, nu pentru că ne-ar promite relaţii bune cu femeile – sînt mai degrabă pentru relaţii bune cu femeile –, ci pentru că se face cu preţul unei condamnări a relaţiei monosexuale. În reacţia adesea negativă pe care o găsim la unii francezi cu privire la anumite tipuri de comportament american subzistă încă această dezaprobare

față de monosexualitate. Așa se face că auzim uneori: "Cum poate să vă placă aceste modele macho? Sînteți între bărbați, aveți mustață și haine de piele, purtați cizme: ce e cu imaginea asta de bărbat?" În zece ani vom rîde poate de asta, dar cred că, în acest model de bărbat care se afirmă ca bărbat, e o mișcare de reabilitare a relației monosexuale. Asta constă în a spune: "Păi da, ne petrecem timpul între bărbați, avem mustață și ne îmbrățișăm", fără ca vreunul din cei doi să trebuiască să joace rolul efebului sau al băiatului efeminat, fragil.

– Așadar, această critică a machismului noilor gay e o încercare de culpabilizare și e plină de vechile clișee care au hărțuit pînă acum homosexualitatea.

– Trebuie spus că e un lucru foarte nou și practic necunoscut în societățile occidentale. Grecii n-au admis niciodată dragostea între doi bărbați adulți. Putem desigur găsi aluzii la ideea unei iubiri între bărbați tineri, cînd erau la vîrsta de a purta arme, dar nu și pentru iubirea între doi bărbați.

– Ar fi ceva absolut nou?

– A permite relații sexuale e un lucru, dar important e ca indivizii înșiși să recunoască acest tip de relație, în sensul în care ei îi dau o importanță necesară și suficientă – pe care o recunosc și o realizează – pentru a inventa noi moduri de viață. Da, asta e ceva nou.

– De ce noțiunea unui drept relațional, ivită din drepturile homosexualilor, a luat mai întîi naștere în țările anglo-saxone?

– Trebuie că acest fapt se leagă de multe lucruri, cu siguranță de legile privind sexualitatea în țările latine. Pentru prima dată, vedem un aspect negativ a ceea ce am putea numi moștenirea greacă: faptul că iubirea de la bărbat la bărbat nu e validată decît sub forma pederastiei clasice. Trebuie ținut cont și de un alt fenomen important: în aceste țări, care sînt în mare parte protestante, drepturile asociative au fost mult mai dezvoltate din motive religioase evidente. Aș vrea totuși să adaug că drepturile relaționale nu sînt tocmai drepturi asociative – acestea din urmă reprezintă un progres realizat în secolul al XIX-lea. Dreptul relațional e posibilitatea de a face recunoscute într-un cîmp instituțional relații de la individ la individ care nu trec neapărat prin emergența unui grup recunoscut. E ceva cu totul diferit. Aici problema e de a imagina cum relația dintre doi indivizi poate fi validată de societate și cum poate beneficia de aceleași avantaje ca și relațiile – perfect onorabile – care sînt singurele de recunoscut: relațiile de căsnicie și de înrudire.

ALEGERE SEXUALĂ, ACT SEXUAL

– Aş vrea să vă întreb, pentru început, ce credeţi despre recenta lucrare a lui John Boswell asupra istoriei homosexualităţii de la începuturile erei creştine pînă la sfîrşitul Evului Mediu[*]. *În calitate de istoric, găsiţi valabilă metodologia lui? În ce măsură, după dumneavoastră, concluziile la care ajunge Boswell contribuie la mai buna înţelegere a ceea ce e homosexualitatea astăzi?*

– Avem aici, cu siguranţă, un studiu foarte important, a cărui originalitate e deja evidentă în maniera în care pune problema. Din punct de vedere metodologic, faptul că Boswell respinge opoziţia tranşantă dintre homosexual şi heterosexual, care joacă un rol atît de important în felul în care cultura noastră priveşte homosexualitatea, constituie un progres, nu numai pentru ştiinţă, ci şi pentru cultură. Introducerea conceptului de gay (în definiţia pe care o dă Boswell), ne oferă un preţios instrument de cercetare şi, în acelaşi timp, ne ajută să înţelegem mai bine imaginea pe care oamenii o au despre ei înşişi şi despre comportamentul lor sexual. În ceea ce priveşte rezultatele cercetării, această metodologie a permis să se descopere că ceea ce s-a numit reprimarea homosexualităţii nu datează propriu-zis din creştinism, ci dintr-o perioadă mai tîrzie a erei creştine. În acest tip de analiză, e important să sesizăm ideea pe care şi-o fac oamenii despre sexualitatea lor. Comportamentul sexual nu este, cum prea adesea se presupune, suprapunerea, pe de o parte a dorinţelor ivite din

---

[*] Boswell (J.), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourtheenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (*Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV siècle*, tr. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

instinctele naturale, şi, pe de alta, a legilor permisive şi restrictive care dictează ce trebuie şi ce nu trebuie făcut. Comportamentul sexual e mai mult decît atît. E, de asemenea, conştiinţa a ceea ce facem, modul în care trăim experienţa, valoarea pe care i-o acordăm. Cred că, în acest sens, conceptul de gay contribuie la o apreciere pozitivă – mai degrabă decît pur negativă – a unei conştiinţe în care sînt valorizate afecţiunea, dragostea, dorinţa, raporturile sexuale.

– Demersul dumneavoastră recent v-a îndemnat, dacă nu mă înşel, să studiaţi sexualitatea în Grecia antică.

– Aşa e, şi tocmai cartea lui Boswell mi-a servit drept călăuză, în măsura în care mi-a indicat unde să caut ceea ce constituie valoarea pe care oamenii o atribuie comportamentului lor sexual.

– Este această valorizare a contextului cultural şi a discursului pe care oamenii îl ţin cu privire la conduitele lor sexuale reflectarea unei decizii metodologice de a ocoli distincţia între predispoziţia înnăscută către homosexualitate şi condiţionarea ei socială? Aveţi o vreo convingere în acest domeniu?

– Nu am absolut nimic de spus cu privire la acest punct. *No comment.*

– Vreţi să spuneţi că nu există răspuns la această întrebare? Sau că întrebarea mea este o falsă problemă? Sau, pur şi simplu, că nu vă interesează?

– Nu, nimic din toate astea. Pur şi simplu, nu cred că e de vreun folos să vorbesc despre lucruri care depăşesc domeniul meu de competenţă. Întrebarea pe care o puneţi nu e de competenţa mea, şi nu-mi place să vorbesc despre ceea ce nu constituie cu adevărat obiectul meu de lucru. Asupra acestei chestiuni am doar o părere; şi, întrucît nu e decît o părere, e fără interes.

– Dar părerile pot fi totuşi interesante, nu credeţi?

– E drept, aş putea să îmi spun părerea, dar n-ar avea rost, decît dacă toată lumea ar fi consultată. Nu vreau, sub pretextul că dau un interviu, să profit de o poziţie de autoritate pentru a face negoţ cu păreri.

– Fie. Vom face aşadar o schimbare de direcţie. Credeţi că putem vorbi în mod legitim de o conştiinţă de clasă în privinţa homosexualilor? Trebuie oare să îi încurajăm pe homosexuali să se considere o clasă, la fel ca muncitorii necalificaţi sau ca negrii, în anumite ţări? Care trebuie să fie, după dumneavoastră, obiectivele politice ale homosexualilor ca grup?

– Drept răspuns la prima dumneavoastră întrebare, aş spune că, de fapt, conştiinţa homosexualităţii trece dincolo de experienţa individuală şi cuprinde sentimentul de apartenenţă la un grup social deosebit. Acesta e un lucru incontestabil, care datează din vremuri străvechi. Bineînţeles, această manifestare a conştiinţei colective a homosexualilor e ceva care se schimbă cu vremea şi variază de la un loc la altul. De exemplu, în diverse ocazii, ea a luat forma apartenenţei la un fel de societate secretă, sau la o stirpe blestemată, sau la o fracţiune de umanitate, deopotrivă privilegiată şi persecutată – conştiinţa colectivă a homosexualilor a suferit numeroase transformări, la fel ca, în treacăt fie spus, conştiinţa colectivă a muncitorilor necalificaţi. E adevărat că, mai recent, anumiţi homosexuali, urmînd modelul politic, au început să modeleze o conştiinţă de clasă. Sentimentul meu e că acest lucru nu a fost cu adevărat un succes, oricare ar fi consecinţele politice ale unui asemenea demers, pentru că homosexualii nu constituie o clasă socială. Asta nu vrea să spună că nu putem imagina o societate în care homosexualii ar constitui o clasă socială. Dar, dat fiind modul nostru actual de organizare economică şi socială, nu văd nicidecum să se contureze un asemenea lucru.

În ceea ce priveşte obiectivele politice ale mişcării homosexuale, pot fi subliniate două puncte. Trebuie analizată, în primul rînd, problema libertăţii alegerii sexuale. Spun libertate a alegerii sexuale şi nu libertate a actului sexual, fiindcă anumite acte, precum violul, nu ar trebui permise, fie că e vorba de un bărbat şi o femeie, fie de doi bărbaţi. Nu cred că ar trebui să ne facem un obiectiv dintr-un fel de libertate absolută, totală, de acţiune, în domeniul sexual. În schimb, acolo unde e vorba de libertate a alegerii sexuale, intransigenţa noastră trebuie să fie totală. Libertatea alegerii sexuale implică libertatea de expresie a acestei alegeri. E adevărat că, în ceea ce priveşte legislaţia, au fost realizate progrese considerabile în acest domeniu şi că s-a iniţiat o mişcare pentru o mai mare toleranţă, dar sînt încă multe de făcut.

În al doilea rînd, o mişcare homosexuală şi-ar putea propune ca obiectiv să pună problema locului pe care îl ocupă pentru individ, într-o societate dată, alegerea sexuală, comportamentul sexual şi efectele raporturilor sexuale între oameni. Aceste chestiuni sînt fundamental obscure. Priviţi, de exemplu, confuzia şi echivocul ce înconjoară pornografia, sau lipsa de claritate a statutului legal susceptibil a defini legătura între două persoane de acelaşi sex. Nu vreau să spun că

legislaţia căsătoriei între homosexuali trebuie să constituie un obiectiv, dar există o întreagă serie de probleme privind inserţia şi recunoaşterea, în interiorul cadrului legal şi social, a unui anumit număr de raporturi între indivizi. Acestea trebuie să îşi găsească un răspuns.

– *Considerați, aşadar, dacă înţeleg bine, că mişcarea homosexuală nu trebuie să-şi propună ca obiectiv doar sporirea permisivităţii legilor, ci trebuie, de asemenea, să pună probleme mai vaste şi mai profunde asupra rolului strategic pe care îl joacă preferinţele sexuale şi asupra manierei în care sînt percepute aceste preferinţe. Credeți că mişcarea homosexuală ar trebui să nu se limiteze doar la liberalizarea legilor privitoare la alegerea sexuală a individului, ci ar trebui, de asemenea, să incite ansamblul societăţii să îşi regîndească presupoziţiile în materie de sexualitate? În alţi termeni, nu homosexualii sînt nişte deviaţi ce trebuie lăsaţi în pace, ci întregul sistem conceptual care îi aşează printre deviaţi ar trebui distrus. Iată o lumină interesantă asupra chestiunii educatorilor homosexuali. De exemplu, în dezbaterea care a avut loc în California, în legătură cu dreptul homosexualilor de a preda în şcolile primare şi gimnaziale, cei care erau împotriva acestui drept se bazau nu numai pe ideea că homosexualii puteau constitui un pericol pentru inocenţă, în măsura în care erau susceptibili să încerce să-i seducă pe elevi, ci şi pe faptul că homosexualii putea propovădui homosexualitatea.*

– Vedeţi, toată problema a fost prost formulată. Alegerea sexuală a unui individ nu ar trebui în nici un caz să determine profesia pe care i se permite sau i se interzice să o exercite. Pur şi simplu, practicile sexuale nu sînt criterii pertinente pentru a hotărî asupra aptitudinii unui individ de a exercita o profesiune dată. "De acord, îmi veţi spune, dar dacă această profesiune e folosită de homosexuali pentru a încuraja pe alţi oameni să devină homosexuali?"

Vă voi răspunde astfel: credeţi că dascălii care, timp de ani, de zeci de ani, de secole, le-au explicat copiilor că homosexualitatea e inadmisibilă, că manualele şcolare, care au curăţat literatura şi au falsificat istoria pentru a exclude un anumit număr de conduite sexuale, nu au cauzat daune cel puţin la fel de serioase precum cele pe care le putem imputa unui dascăl homosexual care vorbeşte despre homosexualitate şi a cărui singură vină e de a explica o realitate dată, o experienţă trăită?

Faptul că un dascăl e homosexual nu poate avea un efect electrizant şi extrem asupra elevilor, decît dacă restul societăţii refuză

să admită existența homosexualității. *A priori*, un dascăl homosexual nu ar trebui să pună mai multe probleme decît un dascăl chel, un profesor bărbat într-o școală de fete, un profesor femeie într-o școală de băieți sau un profesor arab într-o școală din arondismentul XVI al Parisului.

Cît despre problema dascălului homosexual care încearcă efectiv să-și seducă elevii, tot ce pot spune e că această posibilitate e prezentă în toate situațiile pedagogice; găsim cu mult mai multe exemple de acest tip de conduită printre dascălii heterosexuali – pentru simplul motiv că ei constituie majoritatea dascălilor.

– *În cercurile intelectuale americane, îndeosebi printre feministele cele mai convinse, se observă o tendință din ce în ce mai accentuată de a distinge între homosexualitatea masculină și cea feminină. Această distincție se bazează pe două lucruri. Mai întîi, dacă termenul de homosexualitate e folosit pentru a desemna nu doar o înclinație pentru relațiile afective cu persoane de același sex, ci și tendința de a găsi, la membrii aceluiași sex, seducția și recompensă erotică, atunci e important de subliniat lucrurile foarte diferite care se petrec, pe plan fizic, într-o întîlnire și cealaltă. Cealaltă idee pe care se întemeiază distincția e că lesbienele, în ansamblu, par să caute la o altă femeie ceea ce oferă o relație heterosexuală stabilă: susținere, afecțiune, implicare pe termen lung. Dacă nu acesta e cazul pentru homosexualii bărbați, atunci putem spune că diferența e frapantă, dacă nu cumva fundamentală. Vi se pare utilă și viabilă această distincție? Ce motive putem discerne care să justifice aceste diferențe pe care un mare număr de feministe radicale influente o subliniază cu atîta insistență?*

– Nu pot decît să izbucnesc în rîs…

– *Întrebarea mea e amuzantă într-un fel care îmi scapă, sau stupidă, sau amîndouă?*

– Nu e cu siguranță stupidă, dar o găsesc foarte amuzantă, fără îndoială pentru motive pe care chiar să vreau și tot nu le-aș putea explica. Aș spune că distincția propusă nu mi se pare foarte convingătoare, și spun asta din cele ce observ în atitudinea lesbienelor. Dar dincolo de asta, ar trebui vorbit de presiunile diferite care se exercită asupra bărbaților și asupra femeilor care se declară homosexuali sau încearcă să trăiască astfel. Nu cred că feministele radicale din alte țări au, asupra acestor probleme, punctul de vedere pe care îl descrieți ca fiind cel al intelectualelor americane.

– *Freud declară în "Psihogeneza unui caz de homosexualitate*

feminină" că toți homosexualii sînt nişte mincinoşi[*]. *Nu trebuie neapărat să luăm această afirmație în serios pentru a ne întreba dacă nu cumva homosexualitatea comportă o tendință spre disimulare care l-ar fi putut incita pe Freud la o asemenea părere. Dacă înlocuim cuvîntul "minciună" cu cuvinte ca "metaforă" sau "expresie indirectă", nu discernem mai îndeaproape ceea ce e stilul homosexual? Există de altfel vreun interes să vorbim de un stil sau de o sensibilitate homosexuale? În ceea ce îl priveşte pe Richard Sennett, acesta consideră că nu există mai mult un stil homosexual decît un stil heterosexual. E şi punctul dumneavoastră de vedere?*

– Da, nu cred că are prea mult rost să vorbim de un stil homosexual. Pe planul însuşi al naturii, termenul homosexualitate nu înseamnă mare lucru. sînt tocmai pe cale să citesc o carte interesantă, ieşită de curînd în Statele Unite, şi care se intitulează *Proust and the Art of Loving (Proust şi arta de a iubi)*[*]. Autorul arată cît e de dificil de dat un sens propoziției "Proust era homosexual". Se pare că avem aici, în definitiv, o categorie inadecvată. Inadecvată în sensul în care, pe de o parte, nu putem categorisi comportamentele, iar, pe de altă parte, termenul nu dă seama de tipul de experiență de care e vorba. La rigoare, am putea spune că există un stil gay, sau cel puțin o tentativă progresivă de a recrea un anumit stil de existență, o formă de existență sau o artă de a trăi pe care le-am putea numi "gay".

Pentru a vă răspunde acum la întrebarea privind disimularea, e adevărat că în secolul al XIX-lea, de exemplu, era necesar, într-o anumită măsură, să îți ascunzi homosexualitatea. Dar a-i trata pe homosexuali drept mincinoşi înseamnă a-i trata drept mincinoşi pe cei rezistenți la o ocupație militară. Sau la a-i trata pe evrei drept "cămătari", într-o epocă în care cămătăria era singura meserie care li se permitea să o exercite.

– Pare totuşi evident, cel puțin pe plan sociologic, că putem atribui stilului gay anumite caracteristici, anumite generalizări de asemenea care – în ciuda rîsului dumneavoastră de adineauri –

---

[*] Aluzie la fraza lui Freud "I-am explicat într-o bună zi că nu aveam încredere în aceste vise, că erau nişte minciuni", in "Sur la psychogenese d'un cas d'homosexualité féminine", 1920, *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, P.U.F., 1973, p. 264.

[*] Rivers (J.C.), *Proust and the Art of Loving: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, New York, Columbia University Press, 1980.

amintesc formule stereotipe precum promiscuitatea, anonimatul între partenerii sexuali, existenţa raporturilor pur fizice etc.

– Da, dar lucrurile nu sînt deloc atît de simple. Într-o societate ca a noastră în care homosexualitatea e reprimată – şi încă server –, bărbaţii se bucură de o libertate mult mai mare decît femeile. Bărbaţii au posibilitatea să facă dragoste mult mai des, şi în condiţii clar mai puţin restrictive. Au fost create bordeluri pentru a-şi satisface nevoile sexuale. Ca o ironie, asta a avut ca efect o anumită permisivitate cu privire la practicile sexuale între bărbaţi. Se consideră că dorinţa sexuală e mai intensă la bărbaţi, şi că are deci mai mare nevoie de un de un mijloc derivat de descărcare; astfel, alături de bordeluri au apărut băile în care bărbaţii puteau să se întîlnească şi să aibă raporturi sexuale între ei. Băile romane aveau în mod foarte precis această funcţie, aceea de a fi un loc în care heterosexualii se întîlneau pentru sex. Numai în secolul al XVI-lea, cred, au fost închise aceste băi sub pretext că erau locurile unor desfrîuri sexuale inacceptabile. În felul acesta, chiar homosexualitatea a beneficiat de o anumită toleranţă cu privire la practicile sexuale, atîta vreme cît se limita la o simplă întîlnire fizică. Şi nu numai homosexualitatea a beneficiat de această situaţie, ci, printr-o întorsătură deosebită – obişnuită în acest gen de strategii –, ea a răsturnat în aşa fel criteriile încît homosexualii s-au putut bucura, în raporturile lor fizice, de o mai mare liberate decît heterosexualii. Reiese de aici că homosexualii au azi satisfacţia de a şti că, într-un anumit număr de ţări – Olanda, Danemarca, Statele Unite, şi chiar o ţară atît de provincială precum Franţa –, posibilităţile de întîlniri sexuale sînt imense. Din acest punct de vedere, consumul, am putea spune, a crescut foarte mult. Dar acest fapt nu e neapărat o condiţie naturală a homosexualităţii, un dat biologic.

– *Sociologul american Philip Rieff, într-un eseu asupra lui Oscar Wilde intitulat* The Impossible Culture (Cultura imposibilă)*, *vede în Wilde un precursor al culturii moderne. Eseul începe cu un lung citat din actele procesului lui Oscar Wilde şi continuă cu o serie de probleme pe care autorul le ridică cu privire la viabilitatea unei culturi lipsite de orice interdicţie – a unei culturi, aşadar, care nu cunoaşte necesitatea transgresiunii. Să examinăm, dacă vreţi, ce spune Rieff:*

---

* Rieff (P.), "The Impossible Culture", *Salmagundi*, nr. 58-59: *Homosexualtiy: Sacrilege, Vision, Politics*, toamna lui 1982-iarna lui 1983, pp. 406-426.

"O cultură nu rezistă amenințării posibilității pure împotriva ei decît în măsura în care membrii ei învață, prin apartenența lor, să restrîngă evantaiul alegerilor oferite."

"Pe măsură ce cultura e interiorizată și devine caracter, individualitatea e tot constrînsă să fie acel ceva căruia Wilde îi atribuia cel mai mare preț. O cultură în criză favorizează dezvoltarea individualității; o dată interiorizate, lucrurile nu mai apasă destul de greu pentru a înfrîna jocul la suprafață al experienței. Putem lua în considerare ipoteza conform căreia, într-o cultură care ar atinge criza maximală, totul ar putea fi exprimat și nimic nu ar fi adevărat."

"Din punct de vedere sociologic, un adevăr e tot ceea ce militează contra capacității oamenilor de a exprime totul. Reprimarea e adevărul."

Vi se plauzibil ce spune Rieff despre Wilde și despre ideea de cultură încarnată de Wilde?

– Nu sînt sigur că înțeleg remarcile profesorului Rieff. Ce înțelege, de pildă, prin "reprimarea e adevărul"?

– De fapt, cred că această idee e destul de apropiată de ceea ce explicați în cărțile dumneavoastră cînd spuneți că adevărul est produsul unui sistem de excluderi, că e o rețea, o epistémè *care definește ceea ce poate și ceea ce nu poate fi spus.*

– Problema importantă nu este, mi se pare, să știm dacă o cultură lipsită de restricții este posibilă sau chiar dezirabilă, ci dacă sistemul de constrîngeri în interiorul căruia funcționează o societate lasă indivizilor libertatea de a transforma acest sistem. Vor exista întotdeauna constrîngeri care vor fi intolerabile pentru anumiți membrii ai societății. Necrofilul găsește intolerabil să-i fie interzis accesul la morminte. Dar un sistem de constrîngeri nu devine cu adevărat intolerabil decît atunci cînd indivizii care sînt supuși acestui sistem nu au mijloacele să îl modifice. Asta se poate întîmpla atunci cînd sistemul devine intangibil, fie că e considerat ca un imperativ moral sau religios, fie că se face din el consecința necesară a științei medicale. Dacă, așadar, ceea ce vrea să spună Rieff e că restricțiile trebuie să fie clare și bine definite, atunci sînt de acord.

– De fapt, Rieff ar spune că o adevărată cultură e o cultură în care adevărurile esențiale au fost atît de bine interiorizate de fiecare încît nu e necesar să fie exprimate verbal. E limpede că, într-o societate de drept, ar trebui ca evantaiul lucrurilor nepermise să fie explicit, dar marile convingeri de principiu ar rămîne, în mare parte, inaccesibile unei formulări simple. O parte din reflecția lui Rieff e

îndreptată împotriva ideii că e de dorit să ne debarasăm de convingerile de principiu în numele unei libertăţi perfecte, şi de asemenea împotriva ideii că restricţiile sînt, prin definiţie, ceea ce noi toţi trebuie să ne străduim să facem să dispară.

– Fără îndoială, o societate fără restricţii este de neconceput; dar nu pot decît să mă repet şi să spun că aceste restricţii trebuie să fie la îndemîna celor care le suportă aşa încît să se ofere cel puţin posibilitatea de a le modifica. În ceea ce priveşte convingerile de principiu, nu cred că Rieff şi cu mine am fi de acord nici asupra valorii lor, nici asupra sensului de atribuit acestora, nici asupra tehnicilor care permit să fie învăţate.

– Fără nici o îndoială, aveţi dreptate asupra acestui punct. Oricum ar fi, putem acum părăsi sferele dreptului şi a sociologiei pentru a ne întoarce înspre domeniul literelor. Aş vrea să vă cer să comentaţi diferenţa între erotic, aşa cum se prezintă în literatura homosexuală, şi sex, în forma în care apare în literatura homosexuală. Discursul sexual, în marile romane heterosexuale ale culturii noastre – îmi dau seama cît de îndoielnică e desemnarea "romane heterosexuale" –, se caracterizează printr-o anumită pudoare şi o anumită discreţie care par să sporească farmecul operelor. Cînd scriitorii heterosexuali vorbesc despre sex în termeni prea expliciţi, pare că se pierde ceva din puterea misterios evocatoare, din această forţă pe care o găsim într-un roman precum Anna Karenina. *De fapt, e un punct pe care George Steiner îl dezvoltă cu multă pertinenţă în multe din eseurile sale. În contrast cu practica marilor romancieri heterosexuali, avem exemplul scriitorilor homosexuali. Mă gîndesc la Cocteau, de pildă, care, în* Cartea albă[*], *reuşeşte să păstreze vraja poetică la care scriitorii heterosexuali ajung prin aluzii învăluitoare, descriind actele sexuale în termenii cei mai realişti. Credeţi că există o atare diferenţă între aceste două tipuri de literatură, şi dacă da, cum o justificaţi?*

– E o întrebare foarte interesantă. Cum am spus-o mai înainte, am citit, în aceşti ultimi ani, un mare număr din textele latine şi greceşti care descriu practicile sexuale atît ale bărbaţilor între ei cît şi ale bărbaţilor cu femei; şi am fost uimit de extrema ipocrizie a acestor texte (există, bineînţeles, şi cîteva excepţii). Luaţi un autor precum Lucian. Avem aici un scriitor antic, care vorbeşte desigur despre

[*] Cocteau (J.), *Le livre Blanc*, Paris, Sachs et Bonjean, 1928.

homosexualitate, dar vorbeşte despre aceasta de o manieră aproape pudică. La sfîrşitul unuia din dialogurile sale, de pildă, evocă o scenă în care un bărbat se apropie de un băiat tînăr, îi pune mîna pe genunchi, apoi o strecoară sub tunică şi îi mîngîie pieptul; mîna coboară apoi spre pîntecul tînărului şi, în acest moment, textul se opreşte**. Am tendinţa să atribui această pudoare excesivă, care în general caracterizează literatura homosexuală a Antichităţii, faptului că bărbaţii se bucurau, în epocă, în practicile lor homosexuale, de o libertate mult mai mare.

– Înţeleg. În mare, cu cît practicile sexuale sînt mai libere şi mai pe faţă, cu atît mai mult ne putem permite să vorbim despre ele într-un mod reticent şi mai pe ocolite. Iată ce ar explica de ce literatura homosexuală e mai explicită în cultura noastră decît literatura heterosexuală. Dar mă întreb în continuare dacă există, în această explicaţie, ceva care ar putea justifica faptul că literatura homosexuală reuşeşte să creeze, în imaginaţia lectorului, efectele pe care literatura heterosexuală le creează utilizînd în mod foarte precis mijloace opuse.

– Voi încerca, dacă îmi permiteţi, să vă răspund altfel la întrebare. Heterosexualitatea, cel puţin din Evul Mediu încoace, a fost percepută întotdeauna după două axe: axa curtării, în care bărbatul o seduce pe femeie, şi axa actului sexual însuşi. Marea literatură heterosexuală a Occidentului s-a preocupat în mode esenţial de axa curtării din dragoste, adică, înainte de toate, de ceea ce precede actul sexual. Întreaga operă de rafinare intelectuală şi culturală, întreaga elaborare estetică în Occident a fost întotdeauna îndreptată spre curtare. Ceea ce explică faptul că actul sexual însuşi este relativ puţin apreciat, atît din punct de vedere literar cît şi cultural şi estetic.

Invers, nu există nimic care leagă experienţa homosexuală modernă de curtare. Lucrurile, de fapt, nu se petreceau astfel în Grecia antică. Pentru greci, curtarea între bărbaţi era mai importantă decît curtarea între bărbaţi şi femei (dacă e să ne gîndim numai la Socrate şi la Alcibiade). Dar cultura creştină occidentală a proscris homosexualitatea, forţînd-o să îşi concentreze întreaga energie asupra actului însuşi. Homosexualii nu au putut elabora un sistem de curte pentru că le-a fost refuzată expresia culturală necesară acestei elaborări. Din momentul în care se conturau o cultură şi o literatură

** Lucian, *Dialoguri de curtezane* (tr. fra. E. Talbot), Paris, Jean-Claude Lattès, 1979.

homosexuale, era firesc ca ele să se concentreze asupra aspectului cel mai arzător şi cel mai pasionat al relaţiilor homosexuale.

– Ascultîndu-vă, mă gîndesc la celebra formulă a lui Casanova: "Cel mai bun moment, în dragoste, e cînd urci scările". Ne-ar fi greu astăzi să imaginăm aceste cuvinte pe buzele unui homosexual.

– Întocmai. Un homosexual ar spune mai degrabă: "În iubire, cel mai bun moment e acela cînd amantul se îndepărtează în taxi."

– Nu mă pot împiedica să nu mă gîndesc că e aici o descriere mai mult sau mai puţin precisă a relaţiilor între Swann şi Odette din primul volum din Căutarea...*.

– Da, e adevărat, într-un sens. Dar, deşi e vorba aici de o relaţie între un bărbat şi o femeie, ar trebui, descriind-o, să luăm seama la natura imaginaţiei care a conceput-o.

– Şi ar trebui de asemenea luată în seamă natura patologică a relaţiei aşa cum însuşi Proust a conceput-o.

– Aş dori să lăsăm de-o parte, în acest context, chestiunea patologiei. Prefer pur şi simplu să mă limitez la remarca prin care am deschis această parte a discuţiei noastre, în speţă că, pentru un homosexual, cel mai bun moment în dragoste e probabil acela în care amantul se depărtează în taxi. Atunci cînd actul s-a consumat şi băiatul pleacă, putem începe să visăm la căldura corpului său, la calitatea surîsului său, la tonul vocii sale. În relaţiile homosexuale, ceea ce contează înainte de toate e amintirea şi nu anticipaţia actului. Acesta e motivul pentru care marii scriitori homosexuali ai culturii noastre (Cocteau, Genet, Burroughs) au putut descrie cu atît eleganţă însuşi actul sexual: imaginaţia homosexuală e legată, în esenţă, de amintire mai degrabă decît de anticiparea acestui act. Şi, cum am spus mai adineaori, toate acestea sînt produsul unor consideraţii practice, al unor lucruri foarte concrete care nu spun nimic despre natura intrinsecă a homosexualităţii.

– Credeţi că acest lucru are vreo influenţă asupra pretinsei proliferări a perversiunilor la ora actuală? Fac aluzie la fenomene precum scena sadomasochistă, golden showers, *distracţiile scatologice şi alte lucruri de genul ăsta. Ştim că aceste practici există de multă vreme, dar se pare că în prezent lumea să dedă la ele într-un mod mult mai deschis.*

---

* Proust (M.), *În căutarea timpului pierdut*, vol. I: *De partea lui Swann*, a doua parte: *O iubire a lui Swann*.

– Voi spune de asemenea că mult mai mulţi oameni de dedau la aşa ceva.

– *Credeţi că acest fenomen e legat în vreun fel de faptul că homosexualitatea iese astăzi la lumină, făcîndu-şi publică forma de expresie?*

– Voi risca următoarea ipoteză: într-o civilizaţie care, timp de secole, a considerat că esenţa relaţiilor între două persoane stă în faptul de a şti dacă da sau dacă nu una din cele două părţi urmează să cedeze celeilalte, întreg interesul şi toată curiozitatea, întreaga îndrăzneală şi manipulare de care fac dovadă părţile în chestiune au vizat dintotdeauna supunerea partenerului pentru a te culca cu el. Acum că întîlnirile sexuale au devenit extrem de uşoare şi de numeroase, cum e cazul relaţiilor homosexuale, complicaţiile nu intervin decît după. În aceste întîlniri la întîmplare nu începi să te interesezi de celălalt decît după ce ai făcut dragoste. O dată consumat actul sexual, te trezeşti că îl întrebi pe partener "De fapt, cum te cheamă?"

Suntem aşadar în prezenţa unei situaţii în care întreaga energie şi imaginaţie, atît de bine canalizate de către curtare într-o relaţie heterosexuală, contribuie aici la intensificarea actului sexual. Se dezvoltă astăzi o întreagă artă a practicii sexuale, care încearcă să exploreze diversele posibilităţi interne ale comportamentului sexual. Vedem cum se constituie, în oraşe precum San Francisco şi New York, ceea ce am putea numi nişte laboratoare de experimentare sexuală. Putem vedea în ele contrariul curţilor medievale, care defineau reguli foarte stricte de proprietate în ritualul de curtare.

Tocmai pentru că a devenit atît de facil şi de accesibil homosexualilor, actul sexual riscă să devină rapid plictisitor; de aceea facem tot posibilul pentru a inova şi introduce variaţii care să intensifice plăcerea actului sexual.

– *Bine, dar de ce aceste inovaţii au luat această formă, şi nu o alta? De unde vine, de pildă, fascinaţia pentru funcţiile excretorii?*

– Mai surprinzător mi se pare, în general, fenomenul sadomasochismului. Mai surprinzător, în măsura în care raporturile sexuale se elaborează şi se exploatează aici prin intermediul relaţiilor mitice. Sadomasochismul nu e o relaţie între cel (sau cea) care suferă şi cel (cea) care provoacă suferinţă, ci între un stăpîn şi o persoană asupra căreia se exercită autoritatea. Ceea ce îi interesează pe adepţii sadomasochismului e faptul că relaţia e deopotrivă supusă unor reguli şi deschisă. Ea se aseamănă cu un joc de şah, prin aceea că unul poate

cîştiga şi celălalt pierde. Stăpînul poate pierde, în jocul sadomasochist, dacă se arată incapabil să satisfacă nevoile şi exigenţele de suferinţă ale victimei sale. Tot aşa, sclavul poate pierde dacă nu e în stare să accepte sau dacă nu suportă să accepte provocarea pe care i-o aruncă stăpînul lui. Acest amestec de reguli şi de deschidere are ca efect intensificarea raporturilor sexuale introducînd o noutate, o tensiune şi o incertitudine perpetue, de care e lipsită simpla consumare a actului. Scopul e să fie utilizată fiecare parte a corpului ca un instrument sexual.

De fapt, practica sadomasochismului e legată de celebra expresie "animal triste *post coitum*". Cum coitul e imediat în relaţiile homosexuale, problema devine: "Ce se poate face să ne apărăm de accesul de tristeţe?"

– Aţi vedea o explicaţie a faptului că bărbaţii par astăzi mai dispuşi să accepte bisexualitatea femeilor decît pe aceea a bărbaţilor?

– Asta are fără îndoială de-a face cu rolul pe care îl joacă femeile în imaginaţia bărbaţilor heterosexuali. Ei le consideră, dintotdeauna, ca proprietatea lor exclusivă. Pentru a păstra această imagine, un bărbat trebuia să îşi împiedice femeia să fie prea mult în contact cu alţi bărbaţi; femeile s-au văzut astfel mărginite doar la contactul social cu celelalte femei, ceea ce explică faptul că a existat mai mare o toleranţă cu privire la raporturile fizice între femei. De altfel, bărbaţii heterosexuali aveau impresia că, dacă ar practica homosexualitatea, asta ar distruge ceea ce ei îşi închipuie a fi imaginea pe care o au femeile despre ei. Ei cred că, în mintea femeii, sînt stăpîni. Ei cred că ideea că se pot supune unui alt bărbat, că pot fi dominaţi de acesta în actul sexual ar distruge imaginea pe care o au femeile despre ei. Bărbaţii cred că femeile nu pot simţi plăcere decît cu condiţia să îi recunoască drept stăpîni. Chiar şi pentru greci, faptul de a fi partenerul pasiv într-o relaţie amoroasă constituia o problemă. Pentru un membru al nobilimii greceşti, era firesc să faci dragoste cu un sclav mascul pasiv, deoarece sclavul era prin natură inferior. Dar atunci cînd doi greci din aceeaşi clasă socială voiau să facă dragoste, asta punea o adevărată problemă deoarece nici unul dintre cei doi nu consimţea să se înjosească în faţa celuilalt.

Homosexualii de astăzi mai cunosc încă această problemă. Cea mai mare parte dintre ei consideră că pasivitatea este, într-un fel, degradantă. Practica sadomasochistă a contribuit, într-adevăr, la a face problema mai puţin acută.

– Aveţi cumva sentimentul că formele culturale care se dezvoltă

în comunitatea gay sînt, într-o foarte largă măsură, destinate tinerilor membrii ai acestei comunităţi?

– Da, aşa e în mare măsură, cred, dar nu sînt sigur că trebuie să fie trase concluzii importante. E sigur că, bunăoară, ca bărbat la cincizeci de ani am impresia, cînd citesc anumite publicaţii făcute de şi pentru gay, că ele nu mi se adresează, că, într-un fel, nu îmi găsesc locul în ele. Nu mă voi baza pe acest fapt pentru a critica aceste publicaţiii, care, la urma urmei, sînt făcute pentru a satisface interesul autorilor şi cititorilor lor. Dar nu mă pot împiedica să nu remarc că există o tendinţă, printre cei mai cultivaţi gay, de a considera că marile probleme, marile chestiuni de stil de viaţă, îi interesează, în primul rînd, pe oamenii care au între douăzeci şi treizeci de ani.

– *Nu văd de ce asta nu ar putea constitui baza unei critici nu numai a anumitor publicaţii specifice, dar şi a vieţii gay în genere.*

– Nu spun că nu putem găsi aici material de critică, ci doar că această critică nu mi se pare utilă.

– *De ce să nu luăm în considerare, în acest context, cultul închinat tînărului corp mascul drept nucleul însuşi al fantasmelor homosexuale clasice, şi să vorbim de modul în care acest cult antrenează negarea proceselor de viaţă obişnuite, în special îmbătrînirea şi declinul dorinţei?*

– Uitaţi, aceste probleme pe care le ridicaţi nu sînt noi, şi ştiţi asta. În ceea ce priveşte cultul închinat tînărului corp mascul, nu sînt deloc convins că e specific homosexualilor, sau că trebuie considerat ca patologic. Dacă asta spune întrebarea dumneavoastră, atunci o resping. Dar vă voi aminti de asemenea că, pe lîngă faptul că gay-i sînt în mod necesar tributari proceselor vieţii, în majoritatea cazurilor, sînt şi foarte conştienţi de asta. Poate că publicaţiile gay nu consacră atîta spaţiu cît aş dori problemelor de prietenie între homosexuali sau semnificaţiei relaţiilor în absenţa codurilor sau liniilor de conduită stabilite; dar tot mai mulţi gay au de rezolvat aceste chestiuni pentru ei înşişi. Şi, ştiţi, cred că ceea ce îi deranjează cel mai mult pe cei care nu sînt homosexuali în homosexualitate, e stilul de viaţă gay, şi nu actele sexuale în sine.

– *Faceţi cumva aluzie la lucruri precum semnele de tandreţe şi mîngîierile pe care homosexualii şi le fac în public, sau la maniera bătătoare la ochi în care se îmbracă, sau la faptul că arborează ţinute uniforme?*

– Toate aceste lucruri nu pot avea decît un efect perturbator asupra anumitor persoane. Dar fac aluzie mai ales la teama ca gay-i să

nu stabilească relaţii care, deşi nu se conformează cu nimic modelului de relaţii proslăvite de ceilalţi, să apară în ciuda tuturor acestora ca intense şi atrăgătoare. Mulţi oameni nu suportă ideea că homosexualii pot crea relaţii despre care nu ştim încă ce vor fi.

– Faceţi aşadar aluzie la relaţii care nu implică nici caracterul posesiv nici fidelitatea – pentru a nu menţiona decît doi din factorii comuni care ar putea fi negaţi?

– Dacă nu putem încă prevedea ce vor fi aceste relaţii, atunci nici nu putem spune cu adevărat că, iată, cutare sau cutare trăsătură va fi negată. Dar putem vedea cum, în armată de pildă, poate să se nască şi să se afirme dragostea între bărbaţi în circumstanţe în care se presupune că nu prevalează decît punul obiceiul şi regulamentul. Şi e posibil ca, într-o mai mare proporţie, schimbările să afecteze rutinele stabilite, pe măsură ce homosexualii vor învăţa să-şi exprime sentimentele unii faţă de ceilalţi în moduri mai variate, şi vor crea stiluri de viaţă care nu vor semăna cu modelele instituţionalizate.

– Consideraţi că rolul dumneavoastră e să vă adresaţi comunităţii gay, în special în chestiuni de importanţă generală precum cele pe care le ridicaţi?

– Fireşte, am schimburi regulate cu alţi membrii ai comunităţii gay. Discutăm, încercăm să găsim moduri de a ne deschide unii altora. Dar mă feresc să-mi impun propriile mele vederi, să stabilesc un plan sau un program. Nu vreau să descurajez inovaţia, nu vreau ca homosexualii să înceteze să creadă că lor le revine să îşi rezolve propriile relaţii, descoperind ceea ce se potriveşte situaţiei lor individuale.

– Nu credeţi că există sfaturi particulare, sau o perspectivă specifică, pe care un istoric sau un arheolog al culturii ca dumneavoastră să le poată oferi?

– E întotdeauna folositor de înţeles caracterul istoric contingent al lucrurilor, de văzut cum şi de ce lucrurile au devenit ceea ce sînt. Dar nu sînt singurul dotat pentru a arăta aceste lucruri, şi vreau să evit să se presupună că anumite dezvoltări au fost necesare sau inevitabile. Fireşte, contribuţia mea poate fi utilă în anumite domenii, dar, încă o dată, vreau să evit să-mi impun sistemul sau planul.

– Credeţi că, în genere, intelectualii sînt, cu privire la diferite moduri de comportament sexual, mai toleranţi sau mai receptivi decît ceilalţi oameni? Dacă da, să fie pentru că ei înţeleg mai bine sexualitatea umană? Dacă nu, cum credeţi că dumneavoastră şi alţi intelectuali puteţi mişca lucrurile? Care e cel mai bun mijloc de reorientare a discursului raţional asupra sexului?

– Cred că în materie de toleranţă întreţinem numeroase iluzii. Luaţi, de pildă, incestul. Incestul a fost, vreme foarte îndelungată, o practică populară – înţeleg prin asta o practică foarte răspîndită în popor. Spre sfîrşitul secolului al XIX-lea au început să se exercite diverse presiuni sociale împotriva incestului. Şi e limpede că marea interdicţie a incestului e o invenţie a intelectualilor.

– Vreţi să spuneţi a unor figuri precum Freud şi Lévi-Strauss, sau vă gîndiţi la clasa intelectuală în ansamblul ei?

– Nu, nu vizez pe nimeni în particular. Vă atrag doar atenţia asupra faptului că, dacă veţi căuta, în literatura secolului al XIX-lea, nu veţi găsi studii sociologice sau antropologice asupra incestului. Există, pe ici pe colo, cîteva rapoarte medicale şi altele, dar se pare că practica incestului nu a fost cu adevărat pusă ca problemă a epocii.

E adevărat, fără îndoială, că aceste subiecte sînt abordate mai deschis în mediile intelectuale, dar asta nu e neapărat semnul unei mai mari toleranţe. Uneori e chiar indiciul contrariului. Acum zece sau cincisprezece ani, pe vremea cînd frecventam mediul burghez, îmi amintesc că rar se întîmpla să treacă o seară fără să fie abordată chestiunea homosexualităţii şi a pederastiei – în general, nici nu se aştepta desertul. Dar chiar aceia care abordau pe faţă aceste chestiuni nu ar fi admis niciodată pederastia fiului lor.

Cît despre a prescrie o orientare pe care trebuie să o ia un discurs raţional asupra sexului, prefer să nu legiferez în acest domeniu. Pentru un motiv: expresia "discurs raţional asupra sexului" e prea vagă. Auzim anumiţi sociologi, sexologi, psihiatrii, medici şi moralişti ţinînd discursuri foarte stupide – aşa cum alţi membrii ai aceloraşi profesiuni ţin discursuri foarte inteligente. Problema, după părerea mea, nu e aşadar aceea a unui discurs intelectual despre sex, ci a unui discurs stupid şi a unui discurs inteligent.

– Am crezut că aţi descoperit de curînd un anumit număr de lucrări care progresează în direcţia bună?

– Mai multe, e drept, decît îmi puteam închipui cu cîţiva ani în urmă. Dar, pe ansamblu, situaţia e mereu mai puţin decît încurajatoare.

DESPRE GENEALOGIA ETICII: O PRIVIRE ASUPRA UNEI LUCRĂRI ÎN CURS

Ceea ce urmează e produsul unei serii de şedinţe de lucru care ne-au reunit cu Michel Foucault la Berkeley, în aprilie 1983. Deşi am păstrat forma interviului, textul a fost revăzut şi remaniat în colaborare cu Foucault. Acesta ne-a autorizat cu generozitate să-i publicăm remarcile preliminare, care sînt produsul convorbirilor orale şi conversaţiilor libere în limba engleză, ceea ce explică faptul că nu regăsim aici precizia şi suportul academic cu care ne-au obişnuit scrierile lui Foucault.

H. L. D., P. R.

ISTORIA PROIECTULUI.

– *Primul volum din* Istoria sexualităţii *a fost publicat în 1976 şi, de atunci, nu a mai apărut nici un alt volum. Credeţi în continuare că înţelegerea sexualităţii este centrală pentru a înţelege cine sîntem?*

– Trebuie să mărturisesc că mă interesează mult mai mult problemele puse de tehnicile de sine, sau de lucruri de acest ordin, decît sexualitatea... Sexualitatea e destul de monotonă!

– *Nici pe grecii, pare-se, nu-i interesa deloc.*

– Nu, sexualitatea nu-i interesa fără îndoială nici cît hrana sau regimul alimentar. Cred că ar fi foarte interesant de studiat cum s-a trecut lent, progresiv, de la un mod de a privilegia hrana, care, în Grecia, era general, la curiozitatea pentru sexualitate. Hrana avea mult mai mare importanţă şi la începutul erei creştine. În canoanele vieţii monahale, de pildă, grija era hrana, în continuare şi mereu hrana. Apoi observăm o foarte lentă mutaţie în Evul Mediu, cînd aceste două

probleme erau oarecum într-o situaţie de echilibru... Dar, după secolul al XVII-lea, sexualitatea trece în faţă. La Francisc din Sales, hrana serveşte drept metaforă concupiscenţei.

– *Totuşi,* Practicarea plăcerilor, *al doilea volum din* Istoria sexualităţii, *nu tratează aproape exclusiv – pentru a spune lucrurilor pe nume – decît despre sexualitate.*

– Da. Unul din numeroasele motive pentru care am avut atîtea probleme cu această carte, e faptul că am scris mai întîi o carte despre sexualitate pe care am lăsat-o mai apoi deoparte. Apoi am scris o carte despre noţiunea de sine şi despre tehnicile de sine din care sexualitatea dispăruse şi am fost nevoit să rescriu pentru a treia oară o carte în care am încercat să menţin un echilibru între una şi cealaltă. Vedeţi, ceea ce m-a frapat parcurgînd această istorie a sexualităţii, e relativa stabilitate a codurilor de restricţii şi de prohibiţii de-a lungul timpului; oamenii nu au fost cu nimic mai inventivi în materie de interdicţii decît în materie de plăceri. Dar cred că modul în care ei integrau aceste prohibiţii într-un raport cu sine e în întregime diferit. Nu cred că putem găsi nici o urmă a ceea ce am putea numi "normalizarea", de exemplu, în morala filosofică a celor vechi. Motivul e acela că obiectivul principal, ţinta esenţială căutată de această morală era de ordin estetic. Mai întîi, acest gen de morală, era doar o problemă de alegere personală. Mai apoi, ea era rezervată unui mic număr de oameni; pe atunci nu se punea problema procurării unui model de comportament pentru toată lumea. Era o alegere personală care privea o elită restrînsă. Raţiunea acestei alegeri era voinţa de a avea o viaţă frumoasă şi de a lăsa celorlalţi amintirea unei existenţe frumoase. Sub continuitatea temelor şi a perceptelor, au existat modificări pe care am încercat să le pun în evidenţă şi care afectează modurile de constituire a subiectului moral.

– *Aşadar, aţi reuşit să vă echilibraţi lucrarea trecînd de la studierea sexualităţii la aceea a tehnicilor de sine?*

– Am încercat să-mi reechilibrez întregul proiect în jurul unei întrebări simple: de ce se face din comportamentul sexual o problemă morală, şi încă o problemă morală importantă? Printre toate comportamentele umane dintr-o societate, multe sînt obiecte de preocupare morală, multe sînt constituite drept "conduite morale". Dar nu toate, şi nu toate în acelaşi fel. Adineauri am citat hrana: domeniu moral important altădată, acum e mai ales obiect de igienă (sau cel puţin al acestei flexiuni morale care este igiena). Am putea lua, de asemenea, ca exemplu economia, generozitatea, cheltuiala etc. Sau

mînia (care a fost un domeniu de conduită morală atît de important în Antichitate). Am vrut aşadar să studiez în cel fel activitatea sexuală s-a constituit ca "problemă morală" şi asta prin tehnicile de sine permiţînd să se asigure controlul asupra plăcerilor şi dorinţelor.

– *Cum v-aţi împărţit demersul?*

– Un volum asupra problematizării activităţii sexuale în gîndirea clasică greacă referitor la dietetic, la economic şi la erotic, *Practicarea plăcerilor*; apoi reelaborarea aceloraşi teme în primele două secole ale Imperiului, *Preocuparea de sine*; apoi problematizarea activităţii sexuale în creştinism în secolele IV-V, *Mărturisirile cărnii*.

– *Şi ce va veni pe urmă? Vor exista alte cărţi despre creştini cînd veţi termina aceste trei cărţi?*

– Ei, mă voi ocupa mai întîi de mine!... Am scris o schiţă, o primă versiune a unei cărţi despre morala sexuală în secolul al XVI-lea, în care problema tehnicilor de sine, examenul de sine, îngrijirea sufletelor sînt foarte importante, deopotrivă în biserica protestantă şi în cea catolică. Ceea ce mă frapează e faptul că, în morala grecilor, oamenii se îngrijeau de conduita lor morală, de etica lor, de relaţiile cu sine şi cu ceilalţi mult mai mult decît de problemele religioase. Să luăm aceste exemple: ce se întîmplă după moarte? Ce sînt zeii? Intervin sau nu? Acestea sînt pentru ei probleme foarte, foarte neînsemnate şi care nu sînt nemijlocit legate de morală sau de conduita morală. Pe urmă, această morală, nu era legată de nici un sistem instituţional şi social – sau cel puţin de nici un sistem legal. De pildă, legile împotriva relelor conduite sexuale sînt foarte rare şi puţin constrîngătoare. În sfîrşit, ceea ce îi preocupa cel mai mult, marea lor temă, era să constituie un fel de morală care să fie o estetică a existenţei.

Ei bine, mă întreb dacă nu cumva problema noastră astăzi e, într-un fel, aceeaşi, deoarece, în mare parte, nu credem că o morală poate fi întemeiată pe religie şi nu vrem un sistem legal care să intervină în viaţa noastră morală, personală şi intimă. Recentele mişcări de eliberare suferă de faptul că nu găsesc un principiu pe care să întemeieze elaborarea unei noi morale. Acestea au nevoie de o morală, dar nu reuşesc sau găsească alta decît aceea care se întemeiază pe o pretinsă cunoaştere ştiinţifică a ceea ce este eul, dorinţa, inconştientul etc.

– *Credeţi că grecii oferă o altă alegere, seducătoare şi plauzibilă?*

– Nu! Eu nu caut o soluţie de împrumut; nu găsim soluţia unei probleme în soluţia unei alte probleme puse într-o altă epocă de oameni diferiţi. Ceea ce vreau să fac nu e o istorie a soluţiilor.

Cred că efortul pe care îl avem de făcut, e un efort de

problematizare şi de veşnică reproblematizare. Ceea ce blochează gîndirea e admiterea implicită sau explicită a unei forme de problematizare şi căutarea unei soluţii care să o poată înlocui pe cea acceptată. Dar, dacă travaliul gîndirii are un sens – diferit de cel care constă în a reforma instituţiile şi codurile –, acesta stă în reluarea de la rădăcină a modului în care oamenii îşi problematizează comportamentul (activitatea sexuală, practica punitivă, atitudinea faţă de nebunie etc.). Se întîmplă ca oamenii să ia acest efort de reproblematizare drept un "antireformism" bazat pe un pesimism de genul "nimic nu se va schimba". Dimpotrivă. E tocmai ataşamentul faţă de principiul că omul este o fiinţă gînditoare, pînă în practicile cele mai mute, şi că gîndirea nu e ceea ce ne face să credem în ceea ce gîndim sau să admitem ceea ce facem; ci ceea ce ne face să problematizăm chiar ceea ce sîntem noi înşine. Travaliul gîndirii nu e să denunţe răul care ar fi tăinuit în tot ce există, ci să presimtă pericolul care ameninţă în tot ceea ce e obişnuit, şi să problematizeze tot ceea ce e solid. "Optimismul" gîndirii, dacă vrem să folosim acest cuvînt, înseamnă să ştim că nu există epocă de aur.

– Aşadar, viaţa grecilor n-a fost absolut perfectă; totuşi, ea pare încă a fi o contra-propunere atrăgătoare faţă de nesfîrşita analiză de sine a creştinilor.

– Morala grecilor era aceea a unei societăţi esenţial virile în care femeile erau "oprimate", în care plăcerea femeilor nu avea importanţă, viaţa lor sexuală nefiind determinată decît de statutul lor de dependenţă faţă de tată, de tutore, de soţ.

– Aşadar, femeile erau dominate, dar dragostea homosexuală era mai bine integrată decît acum.

– Am putea într-adevăr gîndi astfel. Deoarece există o literatură importantă şi considerabilă despre iubirea băieţilor în cultura greacă, anumiţi istorici spun: "Iată dovada că ei iubeau băieţii". Eu spun că această literatură dovedeşte tocmai că iubirea băieţilor le punea o problemă. Pentru că dacă nu ar fi fost o problemă, ar vorbi despre aceste iubiri in aceiaşi termeni în care evocă iubirea dintre bărbaţi şi femei. Iar problema consta în aceea că nu puteau accepta ca un tînăr băiat, care în principiu urma să devină un cetăţean liber, să fi putut fi dominat şi folosit ca un obiect de plăcere. O femeie, un sclav puteau fi pasivi: era în natura şi statutul lor. Toată această reflecţie, această filosofie asupra iubirii băieţilor, toate aceste practici de "curte" pe care le dezvoltau pentru ei vin să dovedească faptul că , într-adevăr, nu puteau integra această practică în rolul lor social. *Erôtikos* al lui

Plutarh arată că grecii nici nu puteau concepe reciprocitatea plăcerii dintre un bărbat şi un băiat. Dacă Plutarh găseşte că iubirea băieţilor pune o problemă, nu înţelege prin asta că iubirea băieţilor ar putea fi împotriva naturii, nici nimic de genul ăsta. El spune: "Nu e posibil să existe vreo reciprocitate în relaţiile fizice dintre un bărbat şi un băiat".

– În acest punct, prietenia este foarte pertinentă. Se pare că e un aspect al culturii greceşti de care ne vorbeşte Aristotel, dar de care dumneavoastră nu vorbiţi şi care are o foarte mare importanţă. În literatura clasică, prietenia este punctul de întîlnire, locul recunoaşterii mutuale. Tradiţia nu vede în prietenie cea mai mare virtute, dar, citindu-l pe Aristotel sau pe Cicero, am putea conchide că e cea mai mare virtute, pentru că e stabilă şi persistentă, pentru că e dezinteresată, pentru că nu poate fi cumpărată după bunul plac, pentru că nu neagă utilitatea şi nici plăcerile lumeşti, chiar dacă ea caută altceva.

– E foarte semnificativ că, atunci cînd grecii au încercat să integreze iubirea băieţilor şi prietenia, au fost obligaţi să lase deoparte relaţiile sexuale. Prietenia e ceva reciproc, contrar relaţiilor sexuale: relaţiile sexuale erau percepute în jocul activ sau pasiv al penetraţiei. sînt întru totul de acord cu ceea ce aţi spus despre prietenie, dar văd în asta confirmarea a ceea ce am spus despre morala sexuală a grecilor: dacă ai o prietenie, e greu ai relaţii sexuale. Pentru Platon, în *Phaidros*, există reciprocitate a dorinţei fizice, dar această reciprocitate trebuie să conducă la o dublă renunţare. În *Xenofon*, Socrate spune că e evident că în relaţia dintre un bărbat şi un băiat, băiatul nu e decît spectatorul plăcerii bărbatului. Ceea ce grecii spun despre această iubire a băieţilor implică faptul că nu trebuie luată în seamă plăcerea băiatului. Mai mult, e dezonorant pentru un băiat să simtă orice plăcere fizică într-o relaţie cu un bărbat.

– Foarte bine; să admitem într-adevăr că non-reciprocitatea a pus o problemă pentru greci; e totuşi, se pare, genul de problemă care s-ar putea rezolva. De ce trebuie să fie o problemă a bărbaţilor? De ce nu putem lua în considerare plăcerea femeilor şi a băieţilor fără a bascula complet cadrul general al societăţii? Problema, în cele din urmă, nu vine din faptul că introducînd noţiunea de plăcere a celuilalt tot sistemul moral şi ierarhic ar ameninţa să se prăbuşească?

– Absolut. Morala greacă a plăcerii e legată de existenţa unei societăţi virile, de ideea de disimetrie, de excluderea celuilalt, de obsesia penetraţiei, de această ameninţare de a fi privat de energia proprie... Toate astea nu prea sînt atrăgătoare!

– De acord, dar dacă relațiile sexuale erau deopotrivă non-reciproce și surse de frămîntare pentru greci, cel puțin plăcerea în sine nu pare să le fi pus probleme.

– Am încercat să arăt că există o tensiune crescîndă între plăcere și sănătate. Ideea că sexul comportă pericole este mult mai puternică în secolul II al erei noastre decît în secolul IV înainte de Hristos. Putem arăta de pildă că actul sexual era deja considerat ca purtînd un anumit pericol de Hipocrate, care credea că trebuie mare atenție, că nu trebuie avut raporturi sexuale tot timpul ci doar în anumite anotimpuri etc. Dar, în secolul I și în secolul II, se pare că, pentru un medic, actul sexual constituie un pericol mai mult sau mai puțin însemnat. Și aici cred că marea mutație este aceasta: în timp ce în secolul IV înainte de Hristos actul sexual e o *activitate*, pentru creștini e o *pasivitate*. Există o foarte interesantă și foarte caracteristică analiză a Sfîntului Augustin cu privire la erecție. Pentru grecul secolului al IV-lea, erecția era un semn de activitate, semnul adevăratei activități. Dar după aceea, pentru Sfîntul Augustin și pentru creștini, erecția nu e ceva voluntar, e un semn de pasivitate – o pedeapsă a păcatului originar.

– Orice ar spune eleniștii germani, Grecia clasică nu era așadar vîrsta de aur. Și totuși, putem cu siguranță să tragem învățăminte din această perioadă, nu?

– Cred că nu există valoare exemplară într-o perioadă care nu e a noastră... Nu e vorba să ne întoarcem la o stare anterioară. Dar sîntem în fața unei experiențe morale care implica o foarte puternică accentuare asupra plăcerii și a folosirii sale. Dacă am compara această experiență cu a noastră, în care toată lumea – filosoful ca și psihanalistul – explică faptul că importantă e dorința și că plăcerea nu e nimic, atunci ne putem întreba dacă această separație nu a fost un eveniment istoric fără nici o necesitate, și pe care nici o legătură nu îl asociază nici cu natura umană și nici cu vreo necesitate antropologică.

– Dar ați explicat deja asta în Voința de cunoaștere *opunînd știința noastră acelei* ars erotica *a Orientului.*

– Unul din numeroasele puncte care erau insuficient precizate, e ceea ce am spus despre această *ars erotica.* Am opus-o unei *scientia sexualis.* Dar trebuie să fim mai exacți. Grecii și romanii nu aveau nici o *ars erotica* comparabilă acelei *ars erotica* a chinezilor (sau, să spunem că nu era un lucru foarte important în cultura lor). Ei aveau o *tekhnê tou biou* în care economia plăcerii juca un rol foarte mare. În această "artă de a trăi", noțiunea potrivit căreia trebuia exercitată o stăpînire perfectă de sine a devenit repede problema centrală. Iar

hermeneutica creştină a sinelui a constituit o nouă elaborare a acestei *tekhnê*.

– *Dar, după tot ce ne-aţi spus despre această non-reciprocitate şi despre această obsesie a sănătăţii, ce putem învăţa din această a treia idee?*

– În această idee a unei *tekhnê tou biou*, mă interesează mai multe lucruri. Pe de o parte, această idee, de care acum ne-am îndepărtat puţin, că opera pe care o avem de făcut nu e doar, nu e principial un lucru (un obiect, un text, o avere, o inovaţie, o instituţie) pe care l-am lăsa în urma noastră, ci pur şi simplu viaţa noastră şi noi înşine. Pentru noi, nu există operă şi nu există artă decît acolo unde ceva scapă condiţiei de muritor a creatorului său. Pentru antici, *tekhnê tou biou* se aplica dimpotrivă acestui lucru trecător care e viaţa celui care o pune în operă, chiar dacă numai pentru a lăsa în urma sa siajul unei reputaţii sau marca unei reputaţii. Faptul că viaţa, deoarece e muritoare, trebuie să fie o operă de artă, e o temă remarcabilă.

Pe de altă parte, în această temă a unei *tekhnê tou biou*, mi se pare că a existat o evoluţie de-a lungul Antichităţii. Deja Socrate remarca faptul că această artă trebuie să fie înainte de toate dominată de *grija de sine*. Dar, în *Alcibiade*, trebuia să “ai grijă de tine însuţi” pentru a putea fi un bun cetăţean, şi pentru a fi capabil să-i guvernezi pe ceilalţi. Cred că această grijă de sine se autonomizează şi sfîrşeşte prin a deveni un scop în sine. Seneca era nerăbdător să îmbătrînească pentru a se putea în sfîrşit ocupa de sine.

– *Cum tratau grecii chestiunea devierii?*

– În morala sexuală a grecilor, marea diferenţă nu era între oamenii care preferă femeile şi cei care preferă băieţii, sau între cei care fac dragoste într-un fel şi cei care fac dragoste în alt fel, ci era o chestiune de cantitate, de activitate şi de pasivitate. Eşti sclavul sau stăpînul dorinţelor tale?

– *Şi ce spuneau despre cineva care făcea într-atît dragoste încît îşi punea sănătatea în pericol?*

– Că e din orgoliu şi că e excesiv. Problema nu e aceea a devierii şi a normalului, ci aceea a excesului şi a moderaţiei.

– *Ce făceau cu aceşti oameni?*

– Se credea că sînt urîţi, dizgraţioşi şi că au o reputaţie proastă.

– *Nu încercau să-i îngrijească sau să-i reformeze?*

– Existau exerciţii ale căror scop era dobîndirea stăpînirii de sine. Pentru Epictet, trebuia să devii capabil să priveşti o fată frumoasă sau un băiat frumos fără a simţi dorinţă pentru ea sau pentru el.

Austeritatea sexuală în societatea greacă era un lux, un rafinament filosofic, şi era adesea gestul oamenilor foarte cultivaţi; ei căutau prin asta să dea vieţii lor o mai mare intensitate şi o mai mare frumuseţe. Într-un fel, s-a văzut acelaşi lucru în secolul XX cînd oamenii, pentru a avea o viaţă mai bogată şi mai frumoasă, au încercat să se debaraseze de constrîngerile sexuale pe care li le impunea societatea. În Grecia, Gide ar fi fost un filosof auster.

– Grecii erau austeri pentru că erau în căutarea unei vieţi frumoase; iar noi, astăzi, încercăm să ne realizăm graţie sprijinului psihologiei.

– Întocmai. Cred că nu e deloc necesar să legăm problemele morale de cunoaşterea ştiinţifică. Printre invenţiile culturale ale umanităţii, există o întreagă comoară de proceduri, de tehnici, de idei, de mecanisme care nu pot fi cu adevărat reactivate, dar care ajută la constituirea unui fel de punct de vedere, care poate fi util pentru a analiza şi pentru a transforma ceea ce se petrece în jurul nostru astăzi.

Nu avem de ales între lumea noastră şi lumea greacă. Dar pentru că putem observa că unele din marile principii ale moralei noastre au fost legate la un moment dat de o estetică a existenţei, cred că acest gen de analiză istorică poate fi utilă.

Timp de secole, am avut convingerea că între morala noastră – morala noastră individuală –, viaţa noastră de toate zilele şi marile structuri politice, sociale, sociale şi economice existau legături analitice; şi că nu puteam schimba nimic, de pildă, în viaţa noastră sexuală sau în viaţa noastră familială, fără a pune în pericol economia sau democraţia noastre. Cred că trebuie să ne debarasăm de ideea unei legături analitice şi necesare între morală şi celelalte structuri sociale, economice sau politice.

– Dar ce gen de morală putem elabora astăzi cînd ştim că între morală şi celelalte structuri nu există decît conjuncţii istorice şi nicidecum o legătură necesară?

– Ceea ce mă miră e faptul că, în societatea noastră, nu mai are raport decît cu obiectele şi nu cu indivizii sau cu viaţa; şi de asemenea faptul că arta e un domeniu specializat, domeniul experţilor care sînt artiştii. Dar nu s-ar putea ca viaţa fiecărui individ să fie o operă de artă? De ce un tablou sau o casă sînt obiecte de artă, dar nu şi viaţa noastră?

– Bineînţeles, acest gen de proiect e foarte comun în locuri precum Berkeley unde oamenii cred că tot ce fac – de la ceea ce servesc la micul dejun pînă la dragostea făcută în cutare sau cutare

mod, sau la ziua însăşi şi la maniera în care o petrec – ar trebui să-şi găsească o formă desăvîrşită.

– Mă tem însă că, în majoritatea acestor exemple, oamenii cred că dacă fac ceea ce fac, dacă trăiesc aşa cum trăiesc, asta se datorează faptului că ei cunosc adevărul despre dorinţă, viaţă, natură, corp etc.

– *Dar dacă trebuie să te creezi pe tine însuţi fără a recurge la cunoaştere şi la legile universale, cum se deosebeşte concepţia dumneavoastră de existenţialismul sartrian?*

– Există la Sartre o tensiune între o anumită concepţie a subiectului şi o morală a autenticităţii. Şi mă întreb mereu dacă această morală nu contestă de fapt ceea ce e spus în transcendenţa ego-ului. Tema autenticităţii trimite explicit sau nu la un mod de a fi al subiectului definit prin adecvarea sa la sine. Mi se pare însă că raportul cu sine trebuie să poată fi descris potrivit multiplicităţilor de forme dintre care "autenticitatea" nu e decît una din modalităţile posibile; trebuie conceput faptul că raportul cu sine e structurat ca o practică ce poate avea modelele sale, conformităţile, variantele, dar şi creaţiile sale. Practica de sine e un domeniu complex şi multiplu.

– *Acest fapt ne face să ne gîndim la remarca lui Nietzsche din* Ştiinţa voioasă *(§290) ca spune că trebuie conferit un stil vieţii "cu preţul unui exerciţiu răbdător şi al unui efort cotidian".*

– Da. Punctul meu de vedere e mai apropiat de Nietzsche decît de Sartre.

STRUCTURA INTERPRETĂRII GENEALOGICE

– *Cum se situează, în planul proiectului dumneavoastră asupra genealogiilor, celelalte două cărţi,* Practicarea plăcerilor *şi* Mărturisirile cărnii, *după primul volum din* Istoria sexualităţii*?*

– Există trei domenii de genealogii posibile. Mai întîi, o ontologie istorică a noastră înşine în raporturile noastre cu adevărul, care ne permite să ne constituim ca subiect al cunoaşterii; pe urmă, o ontologie istorică a noastră înşine în raporturile noastre cu un cîmp de putere, în care ne constituim ca subiecţi pe cale să acţioneze asupra celorlalţi; în sfîrşit, o ontologie istorică a raporturilor noastre cu morala, care ne permite să ne constituim ca agenţi etici.

Aşadar sînt posibile trei axe posibile pentru o genealogie. Toate trei erau prezente, chiar dacă într-o formă puţin confuză, în *Istoria nebuniei*. Am studiat axa adevărului în *Naşterea clinicii* şi în *Arheologia cunoaşterii*. Am dezvoltat axa puterii în *A supraveghea şi*

a pedepsi, şi axa morală în *Istoria sexualităţii*.

Organizarea generală a cărţii despre sexualitate e centrată în jurul istoriei moralei. Cred că, într-o istorie a moralei, trebuie făcută o distincţie între codul moral şi acte. Actele sau conduitele sînt atitudinea reală a oamenilor faţă de prescripţiile morale care le sînt impuse. De aceste acte trebuie distins codul care determină care acte sînt autorizate sau interzise şi valoarea pozitivă sau negativă a diferitelor atitudini posibile. Dar există un alt aspect al prescripţiilor morale care în genere nu e izolat ca atare dar care, aparent, e foarte important: e vorba de relaţia cu sine însuşi care ar trebui instaurată, acest *raport cu sine* care determină în cel fel individul trebuie să se constituie ca subiect moral al propriilor sale acţiuni. Există patru aspecte principale în acest raport. Primul aspect priveşte partea din sine însuşi sau comportamentul care e în raport cu o conduită morală. De exemplu, vom spune că în general, în societatea noastră, principalul cîmp de moralitate, partea din noi înşine care e cel mai mult vizată de moralitate, sînt sentimentele noastre. E clar în schimb că, din punct de vedere kantian, intenţia e mai importantă decît sentimentele. Dar, din punct de vedere creştin, materia morală e esenţial concupiscenţa (ceea ce nu vrea să spună că actul era fără importanţă).

– *Încă o dată, în mare, pentru creştini, e dorinţa; pentru Kant, era intenţia; iar pentru noi, astăzi, sînt sentimentele?*

– Da, putem într-adevăr prezenta şi aşa lucrurile. Nu întotdeauna aceeaşi parte din noi înşine sau din comportamentul nostru ţine de morală. Eu numesc acest aspect substanţa etică.

– *Substanţa etică e oarecum materialul care va fi remodelat de morală?*

– Da, aşa e. Pentru greci, substanţa etică erau actele legate în unitatea lor de plăcere şi de dorinţă; erau ceea ce ei numeau *aphrodisia*; care erau diferite atît de "carnea" creştină cît şi de sexualitate.

– *Care e diferenţa etică între "carne" şi* aphrodisia*?*

– Voi lua un exemplu simplu. Cînd un filosof era îndrăgostit de un băiat dar nu se atingea de el, atitudinea lui avea o înaltă valoare morală. Substanţa etică a conduitei sale era actul legat de plăcere şi de dorinţă. Pentru Sfîntul Augustin, e foarte limpede că, atunci cînd îşi aminteşte de afecţiunile din tinereţe, ceea ce îl frămîntă e faptul că ştie exact tipul de dorinţă pe care îl simţea. E o cu totul altă substanţă etică.

Al doilea aspect al raportului cu sine, e ceea ce eu numesc modul de supunere, adică modul în care indivizii trebuie să recunoască obligaţiile morale care le sînt impuse. De pildă, legea divină e cea care s-a dezvăluit într-un text? E o lege naturală, care e în fiecare caz aceeaşi pentru orice fiinţă vie? E o lege raţională? E un principiu estetic de existenţă?

– Cînd spuneţi "raţională" vreţi să spuneţi ştiinţifică?

– Nu neapărat. Iată un exemplu. Găsim la Isocrate un discurs foarte interesant. Nicocle era suveran în Cipru. El explică de ce i-a fost întotdeauna fidel soţiei sale: "Pentru că sînt rege şi pentru că sînt cineva care porunceşte celorlalţi, care îi conduce pe ceilalţi, trebuie să arăt că sînt capabil să mă conduc pe mine însumi." E limpede că această lege a fidelităţii nu are aici nimic de-a face cu formula universală a stoicilor: trebuie să fiu fidel soţiei mele pentru că sînt o fiinţă umană şi raţională. Şi vedem aşadar că modul în care legea e acceptată de Nicocle şi de un stoic e foarte diferit. Şi e ceea ce eu numesc modul de supunere, acest al doilea aspect al moralei.

– Cînd regele spune "pentru că sînt rege", e semnul şi indicele unei vieţi frumoase?

– E semnul unei vieţi care e deopotrivă estetică şi politică, cele două fiind nemijlocit legate. Într-adevăr, dacă vreau ca oamenii să mă accepte ca rege, trebuie să deţin un fel de glorie care îmi va supravieţui, iar această glorie nu poate fi disociată de valoarea sa estetică. Aşadar, puterea politică, gloria, nemurirea şi frumuseţea sînt lucruri care sînt toate legate unele de altele la un moment dat. E un mod de supunere şi al doilea aspect al moralei. Al treilea aspect e aceasta: care sînt mijloacele graţie cărora ne putem transforma pentru a deveni subiecţi normali?

– Cum să lucrăm asupra substanţei etice?

– Da. Ce vom face fie pentru a ne domoli dorinţele şi pentru a le tempera, fie pentru a înţelege cine sîntem, fie pentru a ne suprima dorinţele, fie pentru a ne servi de dorinţa noastră sexuală pentru a realiza anumite obiective, ca faptul de a avea copii, toată această elaborare a noastră înşine care are ca scop un comportament moral. Acesta e cel de-al treilea aspect pe care îl numesc practica de sine sau ascetismul – dar ascetismul într-o accepţiune foarte largă.

Al patrulea aspect e acesta: ce fel de fiinţă vrem să devenim cînd avem un comportament moral? De exemplu, trebuie să devenim puri, nemuritori, liberi, stăpîni pe noi etc.? E ceea ce am putea numi teleologia morală. În ceea ce numim morală, nu se găseşte doar

comportamentul efectiv al oamenilor, nu există doar coduri şi reguli de conduită, există şi acest raport cu sine care cuprinde cele patru aspecte pe care le-am enumerat.

– *Şi care sînt toate independente unele de celelalte?*

– Există deopotrivă relaţii între ele şi o anumită independenţă pentru fiecare dintre ele. Puteţi înţelege foarte bine că, dacă teleologia morală e definită de puritatea absolută, tipul de tehnici ale practicii de sine şi tehnicile de ascetism care vor trebui să utilizate nu sînt exact acelaşi decît dacă obiectivul e de a fi stăpîn pe comportamentul său.

Acum, dacă aplicaţi acest tip de analiză moralei păgîne şi moralei de la începutul erei creştine, mi se pare că vedem apărînd diferenţe semnificative. În primul rînd, dacă luăm în considerare doar codul – altfel spus ceea ce e interzis şi ceea ce nu e interzis –, ne dăm seama că moraliştii sau filosofii recomandau trei mari tipuri de prescripţii: unele privind corpul – în speţă să-ţi economiseşti comportamentul sexual, care constituie o cheltuială importantă, şi să ai grijă să nu ai decît raporturi cît mai puţin frecvente cu putinţă. A doua prescripţie priveşte căsătoria: să nu ai raporturi decît cu soţia legitimă. În ceea ce priveşte băieţii: să te abţii pe cît posibil să ai raporturi sexuale cu ei. Găsim aceste principii, cu unele variaţii, la Platon, la pitagoricieni, la stoici etc. –, dar le regăsim şi în creştinism şi, în mare, în egală măsură în societatea noastră. Putem spune că, în esenţă, codurile în sine nu s-au schimbat deloc. Fără îndoială, anumite prohibiţii s-au schimbat şi sînt mult mai stricte şi mai severe. Temele sînt totuşi aceleaşi. Însă eu cred că marile schimbări care au avut loc între morala greacă şi morala creştină nu s-au produs în cod, ci în ceea ce numesc etică, care înseamnă raportul cu sine. În *Practicarea plăcerilor*, analizez aceste patru aspecte ale raportului cu sine prin cele trei teme de austeritate ale codului: sănătatea, soţia şi băieţii.

– *Puteţi să rezumaţi toate acestea?*

– Să spunem că substanţa etică a grecilor era *aphrodisia*; modul de supunere era o alegere politico-estetică. Forma de asceză era acea *teckhne* folosită şi în care găsim de pildă o *tekhnê* a corpului, sau această economie a legilor prin care era definit rolul soţului, sau încă acest erotism ca formă de ascetism faţă de sine în iubirea băieţilor etc.; iar pe urmă teleologia era stăpînirea de sine. Iată situaţia pe care o descriu în primele două părţi din *Practicarea plăcerilor*. Pe urmă, există o mutaţie în interiorul acestei morale. Raţiunea acestei mutaţii e schimbarea intervenită în rolul bărbaţilor faţă de societate deopotrivă la ei acasă, în raporturile cu soţiile lor, dar şi pe teren politic, fiindcă

dispare cetatea. Şi, pentru toate aceste motive, felul în care ei se consideră subiecţi ai unui comportament politic şi economic suferă schimbări. De aici schimbări în forma şi în obiectivele elaborării raportului cu sine. În mare, putem spune că stăpînirea de sine a rămas mult timp legată de voinţa de a exercita un ascendent asupra celorlalţi. Din ce în ce mai mult, în gîndirea morală a primelor două secole, suveranitatea asupra sinelui are ca scop asigurarea independenţei faţă de evenimentele exterioare şi de puterea celorlalţi.

Ceea ce am încercat să arăt în această serie de studii sînt transformările care s-au produs "dedesubtul" codurilor şi regulilor, în formele raportului cu sine şi în practicile de sine care sînt legate de el. Nu o istorie a legii morale ci a subiectului moral. De la epoca clasică la gîndirea greco-romană a epocii imperiale, putem observa modificări privind mai ales modul de supunere (cu apariţia acestei teme mai ales "stoice" a unei legi universale impunîndu-se în acelaşi fel oricărui om raţional), privind de asemenea definirea unei teleologii morale (situată în independenţă şi *agatheia*). Apoi, de la această filosofie greco-romană la creştinism, vedem un nou val de transformări privind de data asta substanţa etică definită de acum înainte de către concupiscenţă, şi privind de asemenea modurile de acţiune asupra sinelui – purificarea, extirparea dorinţelor, descifrarea şi hermeneutica de sine.

Vorbind foarte schematic, am putea spune că aceşti cei trei poli ai actului, plăcerii şi dorinţei nu au fost valorizaţi în acelaşi fel în culturi diferite. La greci, şi în general în Antichitate, actul constituia elementul important: asupra lui trebuia exercitat controlul, lui trebuia să-i fie definite cantitatea, ritmul, oportunitatea, circumstanţele. În erotica de sorginte chineză – dacă îi dăm crezare lui Van Gulik* –, elementul important era plăcerea, care trebuia sporită, intensificată, prelungită pe cît posibil prin întîrzierea actului însuşi, şi la limită prin abţinere. În etică, momentul esenţial e dorinţa: descifrarea ei, lupta împotriva ei, extirparea rădăcinilor ei cele mai mici; cît despre act, trebuie să-l poţi săvîrşi chiar fără a simţi plăcere – în orice caz anulînd-o pe cît posibil.

---

* Autorul lucrării *Sexual Life in Ancien China* (tr. fr. de Louis Évrard, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971) .

– Ce este această grijă de sine pe care v-ați hotărît să o tratați separat în Preocuparea de sine?

– Ceea ce mă interesează în cultura elenă, în cultura greco-romană începînd din secolul IV înainte de Hristos şi pînă în secolele II şi III după Hristos, e acest percept pentru care grecii aveau un termen specific, *epimeleia heautou*: grija de sine. Asta nu înseamnă numai să te interesezi de tine şi nici nu implică o tendință de a exclude orice formă de interes sau de atenție care nu ar fi îndreptată înspre sine. *Epimeleia* e un cuvînt foarte tare în greacă, care desemnează efortul, stăruința, zelul pentru ceva. Xenofon, de pildă, foloseşte acest cuvînt pentru a descrie grija pe care se cuvine să o porți moştenirii tale. Responsabilitatea unui monarh față de concetățenii săi era de ordinul acestei *epimeleia*. Ceea ce face un medic atunci cînd îngrijeşte un bolnav e de asemenea desemnat ca *epimeleia*. E aşadar un cuvînt care se raportează la o activitate, la o atenție, la o cunoaştere.

– Dar cunoaşterea aplicată şi tehnica de sine nu sînt invenții moderne?

– Nu, problema cunoaşterii era capitală în grija de sine, dar într-o cu totul altă formă decît aceea a unei investigații interioare.

– Asta înseamnă că, de fapt, comprehensiunea teoretică, comprehensiunea ştiințifică erau secundare şi erau motivate de o grijă etică şi estetică?

– Problema era de a determina care erau categoriile de cunoaştere necesare pentru *epimeleia heautou*. De pildă, pentru epicurieni, cunoaşterea generală a ceea ce era lumea – necesitatea sa, relația între lume şi zei –, toate astea erau foarte importante pentru a te putea ocupa cum se cuvine de tine. Era materie de meditație: înțelegînd exact necesitatea lumii erai capabil să stăpîneşti pasiunile într-un mod mult mai satisfăcător. Motivul familiarizării cu fizica sau cu cosmologia era putința de a ajunge la autosuficiență.

– În ce măsură au dezvoltat creştinii noi tehnici de guvernare de sine?

– Ceea ce mă interesează în acest concept clasic de grijă de sine, e faptul că putem vedea în el naşterea şi dezvoltarea unui anumit număr de tehnici ascetice care în mod obişnuit sînt atribuite creştinismului. În general creştinismul e incriminat pentru a fi înlocuit un mod de viață greco-roman, destul de tolerant, printr-un mod de viață auster, caracterizat printr-o serie întreagă de renunțări, de

interdicţii şi de prohibiţii. Dar putem observa că, în această activitate a sinelui asupra lui însuşi, popoarele vechi au dezvoltat un număr de practici de austeritate pe care creştinii le-au împrumutat nemijlocit. Vedem că această activitate a fost legată progresiv de o anumită austeritate sexuală pe care morala creştină a reluat-o imediat modificînd-o. Nu e vorba de o ruptură morală între o Antichitate tolerantă şi un creştinism auster.

– În numele a ce se alege impunerea acestui mod de viaţă?

– Nu cred să fie vorba de dobîndirea vieţii veşnice după moarte, deoarece aceste lucruri nu prea îi preocupau în mod deosebit. Dimpotrivă, ei acţionau cu scopul de a conferi vieţii lor anumite valori (să reproducă anumite modele, să lase în urma lor o reputaţie excepţională sau să dea maximul de strălucire vieţii lor). Era vorba să faci din viaţă un obiect de cunoaştere sau de *tekhnê*, un obiect de artă.

Abia dacă mai păstrăm amintirea acestei idei în societatea noastră, idee potrivit căreia principala operă de artă de care trebuie să te îngrijeşti, zona majoră în care trebuie aplicate valori etice, e sinele însuşi, propria-ţi viaţă, existenţă. O regăsim în Renaştere dar într-o formă diferită, dar şi în dandismul secolului al XIX-lea, dar acestea nu au fost decît scurte episoade.

– Nu cumva este grija de sine o primă versiune a autoconcentrării noastre, pe care mulţi o consideră ca o problemă centrală a societăţii noastre?

– În ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, miza e descoperirea adevăratului eu separîndu-l de ceea ce l-ar putea face obscur sau aliena, descifrîndu-i adevărul graţie unei cunoaşteri psihologice sau unui demers psihanalitic. De aceea nu numai că nu identific cultura antică a sinelui cu ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, dar cred că sînt diametral opuse.

Ceea ce s-a întîmplat e tocmai o răsturnare a culturii clasice a sinelui. Aceasta s-a produs în creştinism atunci cînd ideea unui sine la care trebuia renunţat – pentru că legîndu-te de tine însuţi, te opuneai voinţei lui Dumnezeu – a înlocuit ideea unui sine de construit şi de creat ca o operă de artă.

– Unul din studiile din Preocuparea de sine *se raportează la rolul scriiturii în formarea de sine. Cum pune Platon problema raportului între sine şi scriitură?*

– Mai întîi, trebuie amintit un anumit număr de fapte istorice care adesea sînt subestimate atunci cînd se pune problema scriiturii; trebuie amintită de exemplu faimoasa problemă a acelor *hypomnêmata*.

– *Puteți preciza ce sînt aceste* hypomnêmata?

– În sens tehnic, *hypomnêmata* puteau fi registrele contabile, registrele publice, dar şi carneţelele individuale care serveau la luarea de notiţe. Întrebuinţarea lor ca şi cărţi de viaţă, sau ghiduri de conduită, pare a fi fost un lucru mai degrabă curent cel puţin într-un anumit public cultivat. În aceste carneţele, se puneau citate, extrase din lucrări, exemple luate din viaţa personajelor mai mult sau mai puţin cunoscute, anecdote, aforisme, reflecţii sau raţionamente. Ele constituiau memoria materială a lucrurilor citite, auzite sau gîndite; iar ei făceau din aceste lucruri o comoară agonisită pentru o lectură reînnoită şi meditaţie ulterioară. Ele formau şi un material brut pentru scrierea de tratate mai sistematice în care erau oferite argumentele şi mijloacele de luptă împotriva cutărui sau cutărui defect (precum mînia, invidia, sporovăială, linguşeală) sau de depăşire a unui obstacol (doliu, exil, ruină, dizgraţie).

– *Dar cum e legată scrierea de morală şi de sine?*

– Nici o tehnică, nici un talent profesional nu pot fi dobîndite fără practică; tot astfel nu poate fi învăţată arta de a trăi, *tekhnê tou biou*, fără o *askesis* care trebuie înţeleasă ca o ucenicire de sine prin sine: acesta era unul din principiile căruia toate şcolile filosofice i-au acordat multă vreme o mare importanţă. Dintre toate formele pe care le lua această ucenicire (care includea abstinenţe, memorizări, examene de conştiinţă, meditaţii, tăcerea şi ascultarea celorlalţi), se pare că scrierea – faptul de a scrie pentru sine şi pentru ceilalţi – a ajuns să joace un rol important destul de tîrziu.

– *Ce rol specific au jucat aceste carneţele cînd au ajuns să aibă importanţă la sfîrşitul Antichităţii?*

– Nu trebuie să luăm aceste *hypomnêmata*, oricît de personale ar fi putut fi, drept jurnale intime sau drept aceste povestiri de experienţe spirituale (consemnînd ispitele, luptele interioare, căderile şi izbînzile) pe care le putem găsi ulterior în literatura creştină. Ele nu constituie o "povestire de sine"; obiectivul lor nu e să pună în lumină tainele conştiinţei a căror confesiune – orală sau scrisă – are o valoare purificatoare. Mişcarea pe care încearcă să o îndeplinească e inversul acesteia din urmă: nu e vorba de a hăitui indescifrabilul, de a dezvălui ceea ce e tăinuit, de a spune nespusul, ci dimpotrivă de a aduna ceea ce e deja spus: de a aduna ceea ce se putea auzi sau citi, şi asta cu un scop care nu e altceva decît constituirea de sine.

Aceste *hypomnêmata* trebuie reaşezate în contextul unei tensiuni foarte sensibile ale acestei perioade; în interiorul acestei culturi foarte

afectate de tradiţie, de valoarea recunoscută a ceea ce e deja spus, prin recurenţa discursului, prin practica "citării" sub pecetea vîrstei şi a autorităţii, era pe cale să se dezvolte o morală care era foarte deschis orientată de grija de sine către obiective precise precum: retragerea în sine însuşi, viaţa interioară, modul de a trăi cu sine însuşi, independenţa, gustul de sine însuşi. Acesta e obiectivul acestor *hypomnêmata*: să facă din amintirea unui logos fragmentar, transmis prin învăţare, ascultare sau lectură, un mijloc de a stabili un raport cu sine pe cît se poate de perfect şi de adecvat.

– *Înainte de a vedea care a fost rolul acestor carneţele la începutul erei creştine, ne puteţi spune prin ce diferă austeritatea greco-romană de austeritatea creştină?*

– Putem marca diferenţa în următorul punct: în multe din moralele vechi, chestiunea "purităţii" era relativ puţin importantă. Desigur, era importantă pentru pitagorici şi de asemenea în neoplatonism, şi a devenit din ce în ce mai importantă în creştinism. La un moment dat, problema unei estetici a existenţei a fost complet acoperită de problema purităţii, care e ceva diferit şi necesită o altă tehnică. În ascetismul creştin, chestiunea purităţii este centrală. Tema virginităţii, cu modelul integrităţii feminine, avea o anumită importanţă în unele aspecte ale religiei vechi, dar aproape nici una în morală, unde problema nu era integritatea de sine în raport cu ceilalţi, ci stăpînirea de sine asupra sieşi. Era un model viril de stăpînire de sine, iar o femeie care arăta o anumită cumpătare era tot atît de virilă faţă de ea însăşi ca un bărbat. Paradigma autorestricţiei sexuale devine o paradigmă feminină prin tema purităţii şi a virginităţii, care e întemeiată pe modelul integrităţii fizice. Acest nou "eu" creştin trebuia să fie obiectul unui examen constant deoarece era ontologic marcat de concupiscenţă şi de dorinţele cărnii. Din acest moment, problema nu mai era instaurarea unui raport împlinit cu sine, ci, dimpotrivă, trebuia să te descifrezi pe tine însuţi şi să renunţi la tine.

În consecinţă, între păgînism şi creştinism, opoziţia nu e aceea dintre toleranţă şi austeritate, ci aceea dintre o formă de austeritate legată de o estetică a existenţei şi alte forme de austeritate legate de necesitatea renunţării la sine prin descifrarea adevărului propriu.

– *Aşadar, Nietzsche nu ar avea dreptate, în* Genealogia moralei, *atunci cînd atribuie ascetismului creştin meritul de a fi făcut din noi "nişte creaturi care pot face promisiuni"?*

– Da, cred că a făcut o greşeală atribuind acest fapt creştinismului, avînd în vedere tot ce ştim despre evoluţia moralei

păgîne între secolul IV înainte de Hristos şi secolul IV după Hristos.

– În ce fel s-a schimbat rolul acestor carneţele atunci cînd tehnica aceasta care le întrebuinţa într-un raport al sinelui cu sine a fost reluată de creştini?

– O schimbare importantă e faptul că luarea de notiţe despre mişcările interioare pare a fi, după un text al lui Atanasie despre viaţa Sfîntului Anton, o armă a luptei spirituale: în vreme ce demonul e o forţă care înşeală şi ne facem să ne înşelăm asupra noastră (o mare parte din *Vita Antonii* e consacrată acestor stratageme), scrierea constituie un test şi un fel de piatră de încercare: pentru a pune în lumină mişcările gîndirii, ea împrăştie umbra interioară în care se ţes comploturile duşmanului.

– Cum a putut avea loc o transformare atît de radicală?

– Există într-adevăr o schimbare dramatică între acele *hypomnêmata* evocate de Xenofon, în care era vorba doar de a-ţi aminti de elementele regimului elementar, şi descrierea ispitelor nocturne a Sfîntului Anton. Ne putem gîndi că a existat un stadiu intermediar în evoluţia tehnicilor de sine: obiceiul de a nota visele. Sinesius explică faptul că trebuia să ai un carneţel aproape de pat pentru a-ţi nota în el propriile vise, pentru a le interpreta tu însuţi: să fii propriul tău ghicitor.

– E deja prezentă la Platon ideea că această contemplare de sine îţi permite să risipeşti obscuritatea în tine însuţi şi să ajungi la adevăr?

– Cred că această contemplare platoniciană a sufletului – care îi dă acces deopotrivă la fiinţă şi la adevărurile esenţiale – e foarte diferită de exerciţiul prin care, într-o practică de tip stoic, de exemplu, încerci să rememorezi ce ai făcut peste zi, regulile de conduită de care ar fi trebuit să îţi aminteşti, evenimentele de care trebuie să te simţi independent etc. Bineînţeles, ar trebui precizate toate acestea; au existat interferenţe, încrucişări. “Tehnologia de sine” e un domeniu imens, foarte complex, a cărui istorie ar trebui scrisă.

– E un loc comun în studiile literare să se spună că Montaigne a fost primul scriitor care a inventat autobiografia, şi totuşi după dumneavoastră sursele scriiturii de sine par să fie mult mai îndepărtate.

– Mi se pare că, în criza religioasă a secolului al XVI-lea – şi o dată cu repunerea în chestiune a practicilor pastoralei catolice –, s-au dezvoltat noi moduri de relaţie cu sine. Putem observa reactivarea unui anumit număr de practici ale stoicilor Antichităţii. De pildă, noţiunea de încercare

de sine mi se pare apropiată tematic de ceea ce putem găsi printre stoici, pentru care experienţa de sine nu e această descoperire a unui adevăr îngropat în sine, ci o încercare de a determina ce putem face şi ce nu putem face cu libertatea de care dispunem. Deopotrivă la catolici şi la protestanţi putem constata reactivarea acestor vechi tehnici care iau forma practicilor spirituale creştine.

Ar fi interesant de făcut o comparaţie sistematică între exerciţiile spirituale practicate în mediul catolic sau reformat şi acelea care au putut fi folosite în Antichitate. Şi mă gîndesc la un exemplu precis. Într-unul din *Dialogurile* sale, Epictet recomandă practicarea unui fel de "meditaţie-plimbare". Cînd te plimbi pe stradă, se cuvine, cu privire la obiectele sau persoanele care îţi ies în cale, să te examinezi pe tine însuţi pentru a şti dacă eşti impresionat, dacă te laşi mişcat, dacă sufletul îţi e cutremurat de puterea unui consul, de frumuseţea unei femei. Însă găsiţi exerciţii de acest gen în spiritualitatea catolică a secolului al XVII-lea: să te plimbi, să deschizi ochii în jurul tău; dar nu e vorba să faci dovada suveranităţii pe care o exerciţi asupra ta; putem mai degrabă să recunoaştem aici atotputernicia lui Dumnezeu, suveranitatea pe care o exercită asupra fiecărui lucru şi asupra fiecărui suflet.

– Aşadar, discursul joacă un rol important, dar e întotdeauna în slujba altor practici, chiar în constituirea de sine.

– Mi se pare că nu am putea înţelege nimic din toată această literatură zisă "a eului" – jurnale intime, povestiri de sine etc. – dacă nu o reaşezăm în cadrul general şi foarte bogat al practicilor de sine. Oamenii scriu despre ei înşişi de două mii de ani, dar evident nu în acelaşi fel. Am impresia – poate mă înşel – că există o anumită tendinţă de a prezenta relaţia între scrierea şi povestirea de sine ca un fenomen specific al modernităţii europene. Aşadar, nu e suficient să spunem că subiectul modern se constituie într-un sistem simbolic. El se constituie în practici reale – practici analizabile istoric. Există o tehnologie a constituirii de sine care traversează sistemele simbolice utilizîndu-le. Subiectul nu se constituie doar în jocul simbolurilor.

– Dacă auto-analiza e o invenţie culturală, de ce ni se pare atît de naturală şi de plăcută?

– Mai întîi, nu văd de ce o "invenţie culturală" nu ar fi "plăcută". Plăcerea de sine poate foarte bine să ia o formă culturală, precum plăcerea de muzică. Şi trebuie bine priceput că e vorba aici de ceva diferit de ceea ce numim interes sau egoism. Ar fi interesant de văzut în ce fel, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, a fost propusă şi inculcată în clasa burgheză o întreagă morală a "interesului" – în

opoziţie fără îndoială cu aceste alte arte de sine pe care le putem regăsi în mediile artistico-critice; iar viaţa "artistă", "dandismul" au constituit alte estetici ale existenţei opuse tehnicilor de sine care erau caracteristice culturii burgheze.

– Să trecem la istoria subiectului modern. Mai întîi, cultura de sine clasică a fost în întregime pierdută sau dimpotrivă a fost incorporată şi transformată de tehnicile creştine?

– Nu cred că această cultură de sine a fost înghiţită sau că a fost sufocată. Regăsim numeroase elemente care au fost pur şi simplu integrate, deplasate, refolosite de creştinism. Începînd din momentul în care cultura de sine a fost reluată de creştinism, ea a fost pusă în slujba exerciţiului unei puteri pastorale, în măsura în care *epimeleia heautou* a devenit esenţial *epimeleia tôn allôn* – grija ce ceilalţi –, ceea ce constituia datoria pastorului. Dar, dat fiind că mîntuirea individului e îndrumată – cel puţin pînă la un anumit punct – de instituţia pastorală care are ca menire grija sufletelor, grija clasică de sine nu a dispărut; ea a fost integrată şi a pierdut o mare parte a autonomiei sale.

Ar trebui făcută o istorie a tehnicilor de sine şi a esteticilor existenţei în lumea modernă. Evocam mai adineauri viaţa "de artist", care a avut o atît de mare importanţă în secolul al XIX-lea. Dar am putea de asemenea înfăţişa Revoluţia nu numai ca pe un proiect politic, ci ca un stil, un mod de existenţă cu estetica sa, ascetismul său, formele speciale de raportare la sine şi la ceilalţi.

Într-un cuvînt: avem obiceiul să facem istoria existenţei umane plecînd de la condiţiile sale; sau încă să căutăm ce ar putea, în această existenţă, să permită decelarea evoluţiei unei psihologii istorice. Dar mi se pare de asemenea posibil să facem istoria existenţei ca artă şi ca stil. Existenţa este materia primă cea mai fragilă a artei umane, dar e şi datul său cel mai nemijlocit.

În timpul Renaşterii, vedem de asemenea – şi aici fac aluzie la celebrul text al lui Burckhardt asupra esteticii existenţei – că eroul este propria sa operă de artă. Ideea că putem face din viaţă o operă de artă e o idee care, incontestabil, e străină Evului Mediu şi care reapare doar în epoca Renaşterii.

– Pînă acum, aţi vorbit de grade diferite de apropriere ale tehnicilor antice de guvernare de sine. În scrierile dumneavoastră, aţi insistat întotdeauna asupra importantei rupturi care s-a produs între Renaştere şi epoca clasică. Nu cumva a existat o mutaţie tot pe atît de semnificativă în modul în care guvernarea de sine a fost legată de alte practici sociale?

– Dacă e adevărat că filosofia greacă a întemeiat o raţionalitate în care ne recunoaştem, ea susţinea întotdeauna că un subiect nu putea avea acces la adevăr decît cu condiţia de a realiza mai întîi asupra lui un anumit travaliu care să îl facă susceptibil să cunoască adevărul. Legătura între accesul la adevăr şi travaliul de elaborare a sinelui prin sine e esenţială în gîndirea veche şi în gîndirea estetică.

Cred că Descartes a rupt cu asta spunînd: "Pentru a accede la adevăr, e suficient să fiu indiferent ce subiect capabil să vadă ceea ce e evident." Evidenţa a înlocuit asceza în punctul de întîlnire dintre raportul cu sine şi raportul cu ceilalţi, raportul cu lumea. Raportul cu sine nu mai are nevoie să fie ascetic pentru a fi un raport cu adevărul. Dar trebuie remarcat că acest fapt nu a fost posibil pentru Descartes însuşi decît cu preţul unui demers care a fost cel din *Meditaţii*, de-a lungul căruia a constituit un raport al sinelui cu sine însuşi calificîndu-l ca putînd fi subiect de cunoaştere adevărată în forma evidenţei (sub rezerva că excludea posibilitatea de a fi nebun). Un acces la adevăr fără condiţie "ascetică", fără un travaliu de sine asupra sinelui, e o idee care era mai mult sau mai puţin exclusă de culturile precedente. Cu Descartes, evidenţa nemijlocită e suficientă. După Descartes, avem un subiect de cunoaştere care îi pune lui Kant problema de a şti ce e raportul între subiectul moral şi subiectul cunoaşterii. S-a discutat mult în secolul Luminilor pentru a se şti dacă aceşti doi subiecţi erau diferiţi sau nu. Soluţia lui Kant a fost să găsească un subiect universal care, în măsura în care era universal, putea fi un subiect al cunoaşterii, dar care cerea totuşi o atitudine etică – tocmai acest raport cu sine pe care Kant îl propune în *Critica raţiunii practice.*

– Vreţi să spuneţi că Descartes a eliberat raţionalitatea ştiinţifică de morală şi că, de partea sa, Kant a reintrodus morala ca formă aplicată a procedurilor raţionalităţii?

– Întocmai. Kant a spus: "Trebuie să mă recunosc ca subiect universal, adică să mă constitui în fiecare dintre acţiunile mele ca subiect universal conformîndu-mă regulilor universale." Vechile întrebări erau aşadar reintroduse: "Cum pot să mă constitui pe mine însumi ca subiect etic? Să mă recunosc pe mine însumi ca atare? Am oare nevoie de exerciţii de ascetism? Sau de această relaţie kantiană cu universalul care mă face moral conformîndu-mă raţiunii practice?" În felul acesta Kant a introdus încă o nouă cale în tradiţia noastră şi, graţie acesteia, Sinele nu e doar dat, ci se constituie într-un raport cu sine ca subiect.

SEX, PUTERE ŞI POLITICA IDENTITĂŢII

– Sugeraţi în cărţile dumneavoastră că eliberarea sexuală nu e atît dezvăluirea adevărurilor ascunse privind propria persoană şi dorinţa sa, cît un element al procesului de definire şi construire a dorinţei. Care sînt implicaţiile practice ale acestei distincţii?

– Ceea ce am vrut să spun e că, după părerea mea, mişcarea homosexuală are astăzi nevoie mai degrabă de o artă de a trăi decît de o ştiinţă sau de o cunoaştere ştiinţifică (sau pseudo-ştiinţifică) a ceea ce este sexualitatea. Sexualitatea face parte din comportamentele noastre. Ea face parte din libertatea de care ne bucurăm în această lume. Sexualitatea este ceva creat de noi înşine – este mai mult propria noastră creaţie decît descoperirea unui aspect ascuns al dorinţei noastre. Trebuie să înţelegem că, o dată cu dorinţele noastre, se instaurează noi forme de raporturi, de iubire şi de creaţie. Sexul nu e o fatalitate; e o posibilitate de a accede la o viaţă creatoare.

– Este, în fond, concluzia la care ajungeţi cînd spuneţi că ar trebui să încercăm să devenim gay şi nu să ne mulţumim să ne reafirmăm identitatea de gay.

– Da, asta e. Nu trebuie să descoperim că sîntem homosexuali.

– Nici să descoperim ce înseamnă asta?

– Exact. Trebuie mai degrabă să creăm un mod de viaţă gay. O *existenţă* gay.

– Şi e ceva ce nu are limite?

– Da, bineînţeles. Cînd studiem diferitele maniere în care oamenii şi-au manifestat libertatea sexuală – modul în care şi-au creat operele de artă – trebuie să constatăm că sexualitatea, aşa cum o cunoaştem astăzi, a devenit una dintre sursele cele mai productive ale societăţii şi ale fiinţei noastre. În ce mă priveşte, cred că ar trebui să înţelegem sexualitatea în celălalt sens: lumea crede că sexualitatea

constituie secretul vieţii culturale creatoare; pentru noi, astăzi, ea este mai degrabă un proces care se înscrie în necesitatea de a crea o nouă viaţă culturală sub acoperirea opţiunilor noastre sexuale.

– În practică, una dintre consecințele încercării de dezvăluire a secretului este că mişcarea homosexuală nu a mers mai departe de revendicarea de drepturi civice sau umane avînd tangență cu sexualitatea. Ceea ce înseamnă că eliberarea sexuală a rămas, din această cauză, la nivelul unei exigențe de toleranță sexuală.

– Da, dar e un aspect pe care trebuie să-l susţinem. Mai întîi e important pentru un individ să aibă posibilitatea – şi dreptul – de a-şi alege sexualitatea. Drepturile individului privind sexualitatea sînt importante şi sînt încă multe locuri în care nu sînt respectate. La ora actuală, nu trebuie să considerăm rezolvate aceste probleme. E foarte adevărat că la începutul anilor şaptezeci a avut loc un veritabil proces de eliberare. Acest proces a fost foarte benefic, atît în ceea ce priveşte situaţia, cît şi mentalităţile, dar situaţia nu a fost definitiv stabilizată. Cred că trebuie să mai facem un pas înainte. Şi cred că unul dintre factorii acestei stabilizări va fi în societate, artă, cultură, crearea de noi forme de viaţă, relaţii, prietenii care se vor instaura prin opţiunile noastre sexuale, etice şi politice. Trebuie nu numai să ne apărăm, ci să ne şi afirmăm şi să ne afirmăm nu numai ca identitate, dar şi ca forţă creatoare.

– În ceea ce spuneţi, multe lucruri amintesc, bunăoară, de încercările mişcării feministe care voia să-şi creeze propriul limbaj şi propria cultură.

– Da, însă nu sînt sigur că ar trebui să creăm *propria* noastră cultură. Trebuie să *creăm* o cultură. Trebuie să realizăm creaţii culturale. Dar aici ne vom lovi de problema identităţii. Nu ştiu ce am face pentru a produce aceste creaţii şi nu ştiu ce forme ar lua acestea. De exemplu, nu sînt deloc sigur că cea mai bună formă de creaţie literară pe care o putem aştepta din partea homosexualilor sînt romanele homosexuale.

– De fapt, nici măcar n-am accepta să spunem asta. Ar însemna că se fondează pe un esenţialism pe care, în mod precis, trebuie să-l evităm.

– Este adevărat. Ce înţelegem, de exemplu, prin pictură gay? Şi totuşi, sînt sigur că, plecînd de la opţiunile noastre sexuale, etice putem crea ceva care va avea o anumită legătură cu homosexualitatea. Dar acest ceva nu trebuie să fie o traducere a homosexualităţii în domeniul muzicii, al picturii – şi mai ştiu eu ce? –, căci nu cred că asta e posibil.

– Cum vedeți extraordinara proliferare, din ultimii zece-cincisprezece ani, a practicilor homosexuale masculine, senzualizarea, dacă vreți, a anumitor părți ale corpului pînă atunci neglijate și expresia noilor dorințe? Mă gîndesc, desigur, la caracteristicile cele mai frapante a ceea ce noi numim filmele ghetto-porno, cluburile de S/M *sau de* fistfucking. *E oare aceasta o simplă extindere într-o altă sferă a proliferării generale a discursurilor sexuale începînd cu secolul al XIX-lea sau este vorba de dezvoltările unui alt tip, proprii contextului istoric actual?*

– De fapt, cred că *inovațiile* pe care le implică aceste practici sînt tocmai cele despre care vrem să vorbim aici. Să luăm de exemplu cazul "subculturii S/M", pentru a relua o expresie dragă prietenei noastre Gayle Rubin*. Nu cred că această mișcare de practici sexuale are de a face cu dezvăluirea sau descoperirea de tendințe sado-masochiste profund înrădăcinate în inconștientul nostru. Cred că S/M-ul e mai mult decît atît; e creația reală a unor noi posibilități de plăcere pe care nu ni le-am închipuit mai înainte. Ideea că S/M-ul este legat de o violență profundă, că practicarea sa e un mijloc de a elibera această violență, de a da frîu liber agresiunii, este o idee stupidă. Știm foarte bine că ceea ce fac oamenii nu e agresiv; că inventează noi posibilități de plăcere, folosind anumite părți ciudate ale corpului lor – erotizîndu-l. Cred că avem aici un fel de creație, de întreprindere creatoare, una dintre pricipalele caracteristici ale acesteia fiind ceea ce eu numesc desexualizarea plăcerii. Cred că e într-adevăr falsă ideea potrivit căreia plăcerea fizică provine întotdeauna din plăcerea sexuală, dar și ideea că plăcerea sexuală este fundamentul *tuturor* plăcerilor posibile. Ceea ce practicile S/M ne demonstrează e că putem produce plăcere plecînd de la obiecte foarte stranii, folosind anumite părți ciudate ale corpului în situații cu totul neobișnuite etc.

– Asimilarea plăcerii cu sexul este deci depășită.

– Exact. Posibilitatea de a ne folosi corpul ca sursă posibilă a unei multitudini de plăceri este un lucru foarte important. Dacă luăm în considerare, bunăoară, construirea tradițională a plăcerii, constatăm că plăcerile fizice sau plăcerile cărnii sînt întotdeauna băutura, mîncarea și sexul. Și se pare că la asta se limitează înțelegerea noastră despre corp, despre plăceri. Ceea ce mă frusrează e că, de exemplu,

---

* G. Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", in Samois (ed.), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M.*, Berkeley, 1981, p. 195.

considerăm întotdeauna problema drogurilor exclusiv în termeni de libertate și de interdicție. Cred că drogurile trebuie să devină un element al culturii noastre.

– *Ca sursă de plăcere?*

– Ca sursă de plăcere. Trebuie să studiem drogurile. Trebuie să le încercăm. Trebuie să fabricăm droguri *bune* – capabile să producă o plăcere foarte intensă. Cred că puritanismul relativ la drog – un puritanism care presupune să fim pro sau contra – e o atitudine greșită. Drogurile fac acum parte din cultura noastră. Tot așa cum există muzică bună și muzică proastă, există droguri bune și droguri proaste. Și deci, nu putem spune că sîntem "împotriva" muzicii mai mult decît putem spune că sîntem împotriva drogurilor.

– *Scopul e de a testa plăcerea și posibilitățile sale.*

– Da. Și plăcerea trebuie să facă parte din cultura noastră. E foarte interesant de remarcat, de pildă, că, de secole, oamenii în general – dar și medicii, psihiatrii și chiar mișcările de eliberare – au vorbit întotdeauna de dorință și niciodată de plăcere. "Trebuie să ne eliberăm dorința", spun ei. Nu! Trebuie să creăm plăceri noi. Atunci poate că va veni și dorința.

– *E semnificativ oare că anumite identități se constituie în jurul noilor practici sexuale asemeni S/M-ului? Aceste identități favorizează explorarea unoe asemenea practici; ele contribuie și la apărarea dreptului individului de a se deda la ele. Dar, în același timp, nu restrîng ele oare posibilitățile individului?*

– Ei bine, dacă identitatea nu e decît un joc, dacă nu e decît un procedeu de a favoriza relațiile, relațiile sociale și relațiile de plăcere sexuală care vor crea noi prietenii, atunci ea e utilă. Dar dacă identitatea devine problema majoră a existenței sexuale, dacă oamenii cred că trebuie "să-și dezvăluie propria lor identitate" și că această identitate trebuie să devină legea, principiul, codul existenței lor; dacă întrebarea pe care și-o tot pun este: "E oare acest lucru conform identității mele?", atunci eu cred că se vor întoarce la un fel de etică foarte apropiată de virilitatea heterosexuală tradițională. Dacă noi trebuie să ne situăm în raport cu problema identității, asta trebuie să se întîmple în măsura în care sîntem ființe unice. Dar raporturile pe care trebuie să le întreținem cu noi înșine nu sînt raporturi de identitate; ele trebuie să fie mai degrabă raporturi de diferențiere, de creare, de inovare. E plictisitor să fii mereu același. Nu trebuie să excludem identitatea, dacă oamenii își găsesc plăcerea prin intermediul ei, dar nu trebuie să considerăm această identitate ca regulă etică universală.

– Dar pînă în prezent, identitatea sexuală a fost foarte utilă din punct de vedere politic.

– Da, ea a fost *foarte* utilă, dar e o identitate care ne limitează şi cred că avem (şi putem avea) dreptul de a fi liberi.

– Vrem ca unele dintre practicile noastre sexuale să fie practici de rezistenţă în sens politic şi social. Cum e totuşi posibil acest lucru, cîtă vreme stimularea plăcerii poate servi la exercitarea unui control? Putem fi siguri că nu va exista exploatarea acestor noi plăceri – mă gîndesc la modul în care publicitatea foloseşte stimularea plăcerii ca instrument de control social?

– Nu putem fi siguri niciodată că nu va exista exploatare. De fapt, putem fi siguri *că va exista* şi că tot ceea ce a fost creat şi dobîndit, tot terenul ce a fost cîştigat va fi folosit la un moment dat în acest fel. Aşa se întîmplă în viaţă, în luptă, în istoria oamenilor. Şi nu cred că este vreo obiecţie la toate aceste mişcări sau situaţii. Dar aveţi întru totul dreptate să subliniaţi că este necesar să fim prudenţi şi conştienţi de faptul că trebuie să trecem la un alt lucru, să avem şi alte nevoi. Ghetoul S/M din San Francisco este un bun exemplu de comunitate care a experimentat plăcerea şi care şi-a constituit o identitate în jurul acestei plăceri. Această ghetoizare, această identificare, această procedură de excludere etc., toate aceste lucruri au produs şi reacţii. Nu îndrăznesc să folosesc cuvîntul "dialectică", dar nu sîntem foarte departe de aceasta.

– Scrieţi că puterea nu este numai o forţă negativă, ci şi o forţă productivă; că puterea este tot timpul prezentă: că acolo unde există putere, există rezistenţă şi că rezistenţa nu e niciodată într-o poziţie de exterioritate faţă de putere. Dacă e aşa, cum putem ajunge la o altă concluzie decît la aceea care constă în a spune că sîntem întotdeauna prinşi în interiorul acestui raport, un raport căruia, într-un anumit fel, nu-i putem scăpa?

– De fapt, nu cred că "prinşi" este cuvîntul potrivit. E vorba de o luptă, dar ceea ce vreau să spun cînd vorbesc de raporturi de putere e că sîntem situaţi strategic unii în raport cu ceilalţi. Pentru că sîntem homosexuali, de exemplu, sîntem în luptă cu guvernul şi guvernul este în luptă cu noi. Cînd avem de a face cu guvernul, lupta nu e, desigur, simetrică, situaţia de putere nu este aceeaşi, dar noi participăm împreună la această luptă. Unul dintre noi biruie şi continuarea acestei situaţii poate determina comportamentul de urmat, influenţa comportamentul sau non-comportamentul celuilalt. Nu sîntem deci prinşi. Numai că sîntem întotdeauna în acest gen de situaţie. Ceea ce

înseamnă că avem întotdeauna posibilitatea de a schimba situaţia, că această posibilitate există întotdeauna. Nu ne putem pune *în afara* situaţiei şi nicăieri nu sîntem liberi de orice raport de putere. Dar putem schimba situaţia tot timpul. N-am vrut deci să spun că sîntem mereu liberi. În sfîrşit, pe scurt, am vrut să spun că există permanent posibilitatea de transformare a lucrurilor.

– Aşadar, putem extrage rezistenţa din interiorul acestei dinamici?

– Da. Vedeţi, dacă n-ar exista rezistenţă, n-ar exista nici raporturi de putere. Pentru că totul ar fi doar o chestiune de supunere. Din momentul în care individul se află în situaţia de a nu putea face ce vrea, el trebuie să folosească raporturile de putere. Rezistenţa are întîietate şi rămîne superioară tuturor forţelor procesului; ea obligă, sub efectul său, ca raporturile de putere să se schimbe. Cred deci că termenul de "rezistenţă" este cuvîntul cel mai important, *cuvîntul cheie* al acestei dinamici.

– Politic vorbind, cel mai important element cînd studiem puterea este probabil faptul că, potrivit anumitor concepţii anterioare, "a te opune" înseamnă pur şi simplu a spune nu. S-a conceptualizat rezistenţa numai în termeni de negare. Aşa cum o înţelegeţi, totuşi, rezistenţa nu e numai o negare: ea este un proces de creaţie; a crea şi a recrea, a transforma situaţia, a participa activ la proces, asta înseamnă de fapt a rezista.

– Da, în acest fel aş defini lucrurile. A spune nu constituie forma minimală de rezistenţă. Dar, fireşte, în anumite momente este foarte important. Trebuie să spunem nu şi să facem din acest nu o formă de rezistenţă decisivă.

– Aceasta ridică problema de a şti în ce mod şi în ce măsură un subiect – sau o subiectivitate – dominate îşi pot crea propriul lor discurs. În analiza tradiţională a puterii, elementul omniprezent pe care se fondează aceasta este discursul dominant, reacţiile la acest discurs sau în interiorul acestuia nefiind decît elementele subsidiare. Totuşi, dacă prin rezistenţă în interiorul raporturilor de putere înţelegem mai mult decît o simplă negare, nu putem spune oare că anumite practici – S/M-ul lesbian, de exemplu – reprezintă, de fapt, modul în care subiecţii dominaţi îşi formulează propriul limbaj?

– De fapt, vedeţi, cred că rezistenţa este un element al acestui raport strategic în care constă puterea. În realitate, rezistenţa se sprijină întotdeauna pe situaţia pe care o combate. În mişcarea homosexuală, definirea medicală a homosexualităţii, de exemplu, a

constituit un instrument foarte important pentru a combate opresiunea, a cărei victimă era homosexualitatea la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Această medicalizare, care era un mijloc de opresiune, a fost întotdeauna şi un instrument de rezistenţă, aşa încît oamenii puteau spune: "Dacă sîntem bolnavi, atunci de ce ne condamnaţi, de ce ne dispreţuiţi?" etc. Bineînţeles, acest discurs ne pare astăzi destul de naiv, dar era foarte important la acea vreme.

De asemenea, aş spune că în ceea ce priveşte mişcarea lesbiană, după părerea mea, faptul că femeile au fost secole la rînd izolate în societate, frustrate, dispreţuite în fel şi chip, le-a dat o adevărată posibilitate de a constitui o societate, de a crea un anumit tip de raport social între ele, în afara unei lumi dominate de bărbaţi. Cartea lui Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, este de-a dreptul interesantă în acest sens*. Ea ridică o problemă, aceea de a şti ce tip de experienţă emoţională, ce tip de raporturi erau posibile într-o lume în care femeile nu aveau nici o putere socială, legală sau politică. Şi Faderman afirmă că femeile au folosit această izolare şi această absenţă de putere.

– Dacă rezistenţa este procesul care constă în a depăşi practicile discursive, s-ar părea că S/M-ul lesbian este una din practicile care, la prima vedere, pot să se declare, în modul cel mai legitim, practici de rezistenţă. În ce măsură aceste practici şi identităţi pot fi percepute ca o contestare a discursului dominant?

– În ceea ce priveşte S/M-ul lesbian, ce mi se pare interesant e că el permite debarasarea de un anumit număr de stereotipuri ale feminităţii, care au fost folosite în mişcarea lesbiană – o strategie pe care aceasta o elaborase în trecut. Această strategie se baza pe opresiunea ale cărei victime erau lesbienele, iar mişcarea o folosea pentru a lupta împotriva acestei opresiuni. Însă, este posibil ca astăzi aceste instrumente, aceste arme să fie depăşite. E clar că S/M-ul lesbian încearcă să se debaraseze de vechile stereotipuri ale feminităţii, de atitudinile de respingere a bărbaţilor etc.

– După părerea dumneavoastră, ce putem afla despre putere – şi de altfel şi despre plăcere – din practicarea S/M-ului care este, în fond, erotizarea explicită a puterii?

– Putem spune că S/M-ul este erotizarea puterii, erotizarea

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1981.

raporturilor strategice. Ceea ce mă uimeşte la S/M este modul în care acesta diferă de puterea socială. Puterea se caracterizează prin faptul că reprezintă un raport strategic care s-a stabilizat în instituţii. În mijlocul raporturilor de putere, mobilitatea e deci limitată şi anumite puncte de rezistenţă sînt foarte, foarte greu de înlăturat, deoarece au fost instituţionalizate, deoarece influenţa lor este sensibilă în curţile de justiţie, în coduri. Asta înseamnă că raporturile strategice între indivizi se caracterizează prin rigiditate.

În această privinţă, jocul S/M este foarte interesant pentru că, deşi e un raport strategic, este întotdeauna fluid. Există, bineînţeles, roluri, însă fiecare ştie foarte bine că aceste roluri pot fi inversate. Cîteodată, atunci cînd jocul începe, unul este stăpîn, celălalt sclav şi la sfîrşit cel care era sclav a devenit stăpîn. Sau chiar atunci cînd rolurile sînt stabile, protagoniştii ştiu foarte bine că e vorba întotdeauna de un joc: fie că regulile sînt depăşite, fie că există un acord explicit sau tacit care defineşte anumite limite. Acest joc strategic este foarte interesant ca sursă de plăcere fizică. Dar nu aş spune că el constituie o reproducere a structurii puterii în interiorul relaţiei erotice. E o punere în scenă a structurilor puterii printr-un joc strategic, capabil să procure o plăcere sexuală sau fizică.

– Prin ce diferă acest joc strategic din sexualitate de cel din raporturile de putere?

– Practica S/M-ului se răsfrînge asupra creării plăcerii şi există o identitate care corespunde acestei creaţiii. Motiv pentru care S/M-ul este cu adevărat o sub-cultură. Este un proces de inventare. S/M-ul este *utilizarea* unui raport strategic ca sursă de plăcere (de plăcere fizică). Nu este pentru prima dată cînd oamenii folosesc raporturile strategice ca sursă de plăcere. În Evul Mediu, de exemplu, exista tradiţia iubirii curtenitoare, cu trubaduri, manieră prin care s-ar fi instaurat legăturile amoroase între femeie şi amantul său etc. Şi aici era vorba de un joc strategic. Regăsim pînă şi astăzi acest joc între băieţii şi fetele care merg să danseze sîmbăta seara. Ei pun în scenă raporturi strategice. Ceea ce e interesant e că, în viaţa heterosexuală, aceste raporturi strategice preced sexul. Ele există cu singurul scop de a ajunge la sex. În schimb, în S/M raporturile strategice fac parte din sex, ca o convenţie de plăcere înăuntrul unei situaţii specifice.

Într-un caz raporturile strategice sînt raporturi pur sociale, cea vizată fiind fiinţa socială; în timp ce, în celălalt caz, corpul este cel implicat. Şi acest transfer al raporturilor strategice, care trec de la ritualul de curte la planul sexual, e mai cu seamă interesant.

– Într-un interviu pe care l-ați acordat acum un an sau doi revistei Gai Pied, *ați spus că ceea ce-i deranjează cel mai mult pe oameni în relațiile homosexuale nu e atît actul sexual în sine, cît perspectiva de a vedea relații afective dezvoltîndu-se în afara cadrelor normative*. Legăturile și prieteniile care se stabilesc sînt imprevizibile. Credeți că ceea ce îi sperie pe oameni e potențialul necunoscut pe care îl presupun relațiile homosexuale sau ați spune că aceste relații sînt percepute ca o amenințare directă la adresa instituțiilor sociale?*

– Dacă există un lucru care mă interesează astăzi, acela e problema prieteniei. De-a lungul secolelor care au urmat Antichității, prietenia a constituit un raport social foarte important: un raport social în interiorul căruia indivizii dispuneau de o anumită libertate, de un anumit tip de opțiune (limitată, desigur) și care le permitea, de asemenea, să aibă raporturi afective foarte intense. Prietenia avea și implicații economice și sociale – individul avea obligația morală să-și ajute prietenii etc. Cred că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea se observă dispariția acestui tip de prietenii, cel puțin în societatea masculină. Prietenia începe să devină altceva. Începînd cu secolul al XVI-lea, găsim texte care critică în mod explicit prietenia, pe care o consideră ceva periculos.

Armata, birocrația, administrația, universitățile, școlile etc. – în sensul pe care îl au astăzi aceste cuvinte – nu pot funcționa cu prietenii atît de intense. Cred că putem observa în toate aceste instituții un efort considerabil pentru diminuarea sau minimalizarea raporturilor afective. E, în special, cazul școlilor. Cînd s-au înființat internatele care adăposteau sute de băieți tineri, una din probleme a fost aceea de a ști cum să-i împiedice nu numai să întrețină raporturi sexuale, bineînțeles, ci și să lege prietenii. Pentru tema prieteniei, putem studia, de exemplu, strategia instituțiilor iezuite – iezuiții înțelegînd foarte bine că le era imposibil să suprime prietenia. Au încercat deci să folosească rolul pe care îl jucau sexul, iubirea, prietenia și să-l limiteze în același timp. Cred că ar trebui acum, după ce am studiat istoria sexualității, să încercăm să înțelegem istoria prieteniei sau a prieteniilor. E o istorie extrem de interesantă.

Iar una dintre ipotezele mele – și sînt sigur că ea s-ar confirma dacă am întreprinde această sarcină – e că homosexualitatea (prin care

---

* Vezi *supra*, nr. 293.

înţeleg existenţa raporturilor sexuale între bărbaţi) a devenit o problemă începînd cu secolul al XVIII-lea. Am văzut-o devenind o problemă cu poliţia, cu sistemul juridic. Şi cred că dacă ea devine o problemă, o problemă socială în acea perioadă, e pentru că prietenia a dispărut. Cîtă vreme prietenia a fost ceva important şi atît timp cît a fost acceptată din punct de vedere social, nimeni nu şi-a dat seama că bărbaţii întreţineau raporturi sexuale. Nici nu se putea spune că nu întreţineau, ci pur şi simplu asta nu avea importanţă. Asta nu avea nici o implicaţie socială, faptul era acceptat din punct de vedere cultural. Că făceau dragoste sau că se sărutau n-avea nici o importanţă. Absolut nici una. O dată dispărută prietenia ca raport acceptat cultural, s-a pus întrebarea: "Ce pot face bărbaţii împreună?". Şi în acel moment a apărut problema. Iar în zilele noastre, atunci cînd bărbaţii fac dragoste sau întreţin raporturi sexuale, acest lucru e perceput ca o problemă. De fapt, sînt sigur că am dreptate: dispariţia prieteniei ca raport social şi faptul că homosexualitatea a fost declarată problemă socială, politică şi medicală, fac parte din acelaşi proces.

– *Dacă lucrul important astăzi e de a cerceta din nou posibilităţile prieteniei, trebuie să remarcăm că, într-o mare măsură, toate instituţiile sociale sînt create pentru a favoriza prieteniile şi structurile heterosexuale, în dauna prieteniilor şi structurilor homosexuale. Adevărata sarcină nu e oare aceea de a instaura noi raporturi sociale, noi modele de valori, noi structuri familiale etc.? Toate structurile şi instituţiile care corespund monogamiei si familiei tradiţionale sînt unul din lucrurile la care homosexualii nu au uşor acces. Ce tipuri de instituţii trebuie oare să începem să instaurăm, nu numai pentru a ne apăra, ci şi pentru a crea noi forme sociale care vor constitui o adevărată soluţie de schimbare?*

– Ce instituţii? N-am o idee anume. Desigur, cred că ar fi de-a dreptul contradictoriu să aplicăm acestui scop şi acestui tip de prietenie modelul vieţii familiale sau instituţiile care corespund familiei. Şi pentru că anumite raporturi care există în societate sînt forme protejate de viaţă familială, e adevărată constatarea că anumite variante care nu sînt protejate sînt deseori mai bogate, mai interesante şi mai creative în acelaşi timp decît aceste raporturi. Dar, firesc, ele sînt de asemenea mult mai fragile şi vulnerabile. Problema de a şti ce tipuri de instituţii trebuie să creăm, este o problemă capitală, dar nu pot să-i dau un răspuns. Cred că sarcina noastră este să încercăm să găsim o soluţie.

– *În ce măsură vrem sau avem nevoie ca proiectul de eliberare*

al homosexualilor să fie un proiect care, departe de a se mulțumi să propună un parcurs, are pretenția să deschidă noi căi? Altfel spus, concepția dumneavoastră despre politica sexuală refuză necesitatea unui program pentru a preconiza experimentarea unor noi tipuri de raporturi?

– Una dintre marile constatări pe care le-am făcut, de la ultimul război încoace, este aceea a eşecului tuturor programelor sociale şi politice. Ne-am dat seama că lucrurile nu se petrec niciodată aşa cum ni le descriu programele politice; şi că programele politice au condus tot timpul sau aproape tot timpul fie la abuzuri, fie la o dominație politică din partea unui bloc, că e vorba de tehnicieni, de birocrați sau de altcineva. Dar una dintre realizările anilor şaizeci – şaptezeci, pe care o consider o realizare benefică, e că anumite modele instituționale au fost experimentate fără program. Fără program nu înseamnă orbeşte – fiind orb față de gîndire. În Franța, bunăoară, în ultimul timp a fost îndelung criticat faptul că diversele mişcări politice în favoarea libertății sexuale în închisori, în ecologie etc. nu aveau program. Însă, după părerea mea, a nu avea program poate fi în acelaşi timp foarte util, foarte original şi foarte creativ, dacă aceasta nu însemnă a nu reflecta cu adevărat la ceea ce se întîmplă sau a nu-i păsa de ceea ce este imposibil.

Încă din secolul al XIX-lea, marile instituții politice şi marile partide au confiscat procesul creației politice; prin aceasta vreau să spun că ei au încercat să dea creației politice forma unui program politic pentru a deține puterea. Cred că trebuie să apărăm ceea ce s-a produs în anii şaizeci şi la începutul anilor şaptezeci. După părerea mea, unul din lucrurile pe care trebuie să le apărăm este existența unei anumite forme de inovație politică, de creație politică şi de experimentare politică dincolo de marile partide politice şi dincolo de programul normal sau obişnuit. E un fapt pe care viața cotidiană a oamenilor l-a schimbat începînd cu anii şaizeci şi pînă acum, iar propria mea viață mărturiseşte cu adevărat acest lucru. Cu siguranță nu datorăm această schimbare partidelor politice, ci unor numeroase mişcări. Aceste mişcări sociale au transformat cu adevărat viețile noastre, mentalitatea şi atitudinile noastre ca şi mentalitățile altor oameni – oameni care nu aparțineau acestor mişcări. Aici e ceva foarte important şi pozitiv. Repet, nu vechile organizații politice tradiționale şi normale sînt cele care au permis acest examen.

SURSA TEXTELOR

Partea I

Prefață la transgresiune (în original: *Préface à la transgression*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 195-196, "*Hommage à G. Bataille*"), august-septembrie 1963, pp. 751-769 (număr dedicat memoriei lui G. Bataille, mort în 1962), și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 233-250.

Limbajul la infinit (în original: *Le langage à l'infini*) a apărut inițial în revista *Tel Quel*, nr. 15, toamna 1963, pp. 44-53, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 250-261.

Limbajul spațiului (în original: *Le langage de l'espace*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 203, aprilie 1964, pp. 378-382, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 407-412.

Nebunia, absența operei (în original: *La folie, l'absence d'œuvre*) a apărut inițial în revista *La Table ronde*, nr. 196 ("*La situation de la psychiatrie*"/Situația psihiatriei), mai 1964, pp. 11-21, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 412-420.

Gîndirea exteriorului (în original: *La pensée du dehors*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 229, iunie 1966 (număr dedicat lui M. Blanchot), pp. 523-546), și a mai fost republicat în 1986 de către editura Fata Morgana și, ulterior, *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 518-539. Acestui text, M. Blanchot i-a răspuns, în 1986 (după douăzeci de

ani de la textul pe care i-l dedicase Foucault şi la doi ani după moartea, survenită în 1984, a acestuia), la aceeaşi editură Fata Morgana, cu *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Michel Foucault aşa cum mi-l imaginez), care începe astfel: "Cîteva cuvinte personale. Cu Michel Foucault nu am avut, în mod ciudat, relaţii personale. Nu l-am întîlnit niciodată, cu o singură excepţie, în curtea Sorbonei, în timpul evenimentelor din Mai '68, prin iunie sau iulie (mi se spune, însă, că nu era acolo), cînd i-am adresat cîteva cuvinte, el neştiind cine îi vorbea (orice-ar spune detractorii lui Mai, a fost un moment frumos, cînd fiecare putea să-i vorbească celuilalt, anonim, impersonal, om între oameni, întîmpinat fără altă justificare decît aceea de a fi un alt om). Este adevărat că, în perioada acelor evenimente extraordinare, spuneam deseori: Dar de ce Foucault nu este aici?, restituindu-i, astfel, întreaga putere de atracţie şi atrăgînd atenţia asupra locului gol pe care ar fi trebuit să-l ocupe. Întrebare la care mi se răspundea printr-o remarcă ce nu avea darul de a mă mulţumi: se ţine deoparte, sau: e în străinătate. Dar se aflau foarte mulţi străini acolo, chiar şi japonezi dintre cei îndepărtaţi. Aşa s-a întîmplat, poate, să ne ratăm unul pe celălalt". Cele două texte, al lui Foucault despre Blanchot şi al lui Blanchot despre Foucault, ar trebui, cîndva, editate între coperţile aceleiaşi cărţi (ca, de altfel, şi textele încrucişat-polemice ale lui Foucault şi J. Derrida, stîrnite de *Istoria nebuniei*).

Nietzsche, Freud, Marx constituie textul comunicării prezentate de M. Foucault la istoricul, pentru generaţia sa, colocviu de la Royaumont, din iulie 1964, dedicat lui Nietzsche; a apărut, iniţial, în actele acestui colocviu (*Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Minuit, 1967, *Nietzsche*, pp. 183-200) şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 564-579.

Gîndire şi discurs: răspuns la o întrebare (în original: *Réponse à une question*) a apărut iniţial în revista *Esprit*, nr. 371, mai 1968, pp. 850-874, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 673-695.

Despre arheologia ştiinţelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie (în original: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*) a apărut iniţial în publicaţia *Cahiers pour l'analyse*, nr. 9 (*Généalogie des sciences*/Genealogia ştiinţelor), vara 1968, pp. 9-40, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 696-731.

Ariadna s-a spînzurat (în original: *Ariane s'est pendue*) a apărut inițial în săptămînalul *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 martie-6 aprilie 1969, pp. 36-37, ca recenzie la cartea lui Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Diferență și repetiție*, trad. rom. Toader Șăulea, București, Ed. Babel, 1995), și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 767-771.

Theatrum philosophicum a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 282, noiembrie 1970, pp. 885-908, ca un comentariu la cărțile *Différence et Répétition* (cf. *supra*) și *Logique du sens*/Logica sensului (Paris, Minuit, col. "Critique", 1969) de G. Deleuze, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 75-99.

Nietzsche, genealogia, istoria (în original: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*), a apărut inițial in *Hommage à Jean Hippolite*, Paris, P.U.F., colecția "Epiméthée", 1971, pp. 145-172, și a fost reluat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 136-157

Intelectualii și puterea (în original: *Les intellectuels et le pouvoir*), textul unui dialog între M. Foucault și G. Deleuze, a apărut inițial în revista *L'Arc*, nr. 49, număr dedicat lui Deleuze, trimestrul al II-lea 1972, pp. 3-10, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 306-315.

Viața oamenilor infami (în original: *La vie des hommes infâmes*) a apărut inițial în publicația *Les Cahiers du chemin*, nr. 29, 15 ianuarie 1977, pp. 12-29, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 237-253. Încă din perioada redactării *Istoriei nebuniei*, exhumarea arhivelor "Marii Închideri" de la Hôpital Général și de la Bastilia a reprezentat, pentru Foucault, un proiect obsedant, căruia i s-a dedicat, antrenîndu-i și pe alții, în mai multe reprize. Dintr-o antologie (a cărei introducere o constituie textul de față), acest proiect a devenit, în 1978, o colecție, intitulată "Les Vies parallèles"/Viețile paralele (Gallimard), în care Foucault a publicat memoriile lui Herculine Barbin, apoi, în 1979, *Le Cercle amoureux d'Henri Legrand*/Cercul amoros al lui Henri Legrand, după niște manuscrise criptografice conservate la Biblioteca Națională, transcrise și prezentate de Jean-Paul și Paul-Ursin Dumont. Cu toate acestea, în 1979, Foucault îi propune istoricului Arlette Farge (care tocmai

publicase *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*/A trăi pe stradă la Paris în secolul al XVIII-lea, Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives") să examineze manuscrisele strînse pentru antologie. Din această colaborare a luat naştere volumul *Le Désordre des familles* (Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives", 1982), dedicat scrisorilor regale cu sigiliu (*lettres de cachet*).

Încorporarea spitalului în tehnologia modernă (în original: *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul cursului de medicină socială de la Universitatea de Stat din Rio de Janeiro în octombrie 1974, text publicat iniţial, sub titlul *Incorporación del hospital en la tecnología moderna* (trad. D. Reynié), în *Revista centro-americana de Ciencias de la Salud*, nr. 10, mai-august 1978, pp. 93-104, şi republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 508-521.

Foucault (în original: *Foucault*), in Huisman D., éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944 şi a fost reluat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 735-747. La începutul anilor '80, Denis Huisman i-a propus lui F. Ewald să redacteze o notiţă care ar fi consacrată lui Michel Foucault în *Dictionnaire des philosophes*, pe care îl pregătea pentru editura P.U.F. François Ewald, pe atunci asistentul lui M. Foucault la Collège de France, i-a făcut cunoscută acestuia din urmă propunerea. În acea vreme, M. Foucault elaborase o primă versiune a volumului II din *Istoria sexualităţii*, la care ştia că va trebui să mai muncească. O secţiune din introducerea pe care o redactase pentru această lucrare era o prezentare retrospectivă a muncii sale. Acest text a fost înmînat lui Denis Huisman, completat de o scurtă prezentare şi de o bibliografie. S-a convenit ca el să fie semnat "Maurice Florence", care dădea transparenta abreviere "M.F.". El a fost publicat în acest fel. În textul tradus aici (preluat ca atare din *Dits et écrits*), nu figurează decît prezentarea redactată de M. Foucault.

Altfel de spaţii (în original: *Des espaces autres*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul Cercului de studii arhitecturale pe 14 martie 1967, text apărut iniţial în publicaţia *Architecture, Mouvement, Continuité*, nr. 5, octombrie 1984 (deci după moartea autorului, survenită în iulie 1984), pp. 46-49, şi

republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 752-762. M. Foucault nu a autorizat publicarea acestui text scris în 1967, în Tunisia, decît în primăvara lui 1984.

Partea a II-a

Filosofie

Metodologie pentru cunoaşterea lumii: cum să ne debarasăm de marxism (în original: *Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka*), convorbire cu R. Yoshimoto, 25 aprilie 1978; a apărut inițial în revista *Umi*, iulie 1978, pp. 302-328 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, t. III, pp. 595-618 (traducere de E.C.).

Michel Foucault: un parcurs filosofic (în original: *Conversazione con Michel Foucault*), convorbire cu D. Trombadori, Paris, sfîrşitul lui 1978, a apărut inițial în revista *Il Contributo*, anul IV, nr. 1, ianuarie-martie 1980, pp. 23-84 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 41-96 (traducere de C.M.).

Filosoful mascat (în original: *Le philosophe masqué*), convorbire cu C. Delacampagne, februarie, 1980), a apărut inițial în ziarul *Le Monde*, nr.10945, 6 aprilie 1980: *Le Monde-Dimanche*, pp. I şi XVII şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 104-111 (traducere de C.M.).

Structuralism şi poststructuralism (în original: *Structuralism and Post-Structuralism*), convorbire cu G. Raulet, a apărut inițial în revista *Telos*, vol. XVI, n° 55, primăvara 1983, pp. 195-211 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 431-458 (traducere de E.C.).

Crime şi pedepse în U.R.S.S. şi în alte părţi (în original: *Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs...*), convorbire cu K. S. Karol, a apărut iniţial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 585, 26 ianuarie-1 februarie 1976, pp. 34-37 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 63-74 (traducere de E.C.).

Genealogia puterii şi funcţia intelectualului în societatea actuală (în original: *Intervista a Michel Foucault*), realizată de A. Fontana şi P. Pasquino în iunie 1976; a apărut iniţial în Fontana (A.) şi Pasquino (P.), ed., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p 3-28 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 140-160 (traducere de E.C.).

Puterea, o bestie magnifică (în original: *El poder, una bestia magnifica*), convorbire cu M. Osorio, a apărut iniţial în revista *Quadernos para el dialogo*, nr. 238, 19-25 noiembrie 1977 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 368-383 (traducere de E.C.).

Tortura e raţiunea (în original: *Die Folter, das ist die Vernunft*), convorbire cu K. Boesers, a apărut iniţial în revista *Literaturmagazin,* nr. 8, decembrie 1977, pp. 60-68 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 390-399 (traducere de E.C.).

Puteri şi strategii (în original: *Pouvoirs et stratégies*), convorbire cu J. Rancière, a apărut iniţial în revista *Les Révoltes logiques*, nr. 4, iarna 1977, pp. 89-97 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 418-429 (traducere de E.C.).

Politică şi etică (în original: *Politics and Ethics: An Interview*) convorbire cu M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty şi C. Taylor; Universitatea din Berkeley, aprilie 1983, răspunsuri traduse în engleză *in* Rabinow (P), ed. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 373-380. A fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 584-591 (traducere de C.M.).

Intelectualul şi puterile (în original: *L'intellectual et les pouvoirs*), convorbire cu C. Panier şi P. Watté, 14 mai 1981), a apărut iniţial în *La Revue nouvelle*, anul 40, t. LXXX, nr. 10: *Juger... de quel droit?*, octombrie 1984, p. 338-343 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 747-752 (traducere de C.M.).

Sexualitate

Occidentul şi adevărul sexului (în original: *L'Occident et la vérité du sexe*) a apărut iniţial în ziarul *Le Monde*, nr. 9885, 5 noiembrie 1976, p. 24 şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 101-106 (traducere de S.B.).

Raporturile de putere trec în interiorul corpului (în original: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur du corps*), convorbire cu L. Finas, a apărut iniţial în revista *La Quinzaine littéraire*, nr. 247, 1-15 ianuarie 1977, pp. 4-6, şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 228-237 (traducere de S.B.).

Nu sexului rege (în original: *Non au sexe roi*), convorbire cu B. H.-Lévy, a apărut iniţial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 644, 12-21 martie 1977, pp. 92-130, şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 256-269 (traducere de S.B.).

Despre prietenie ca mod de viaţă (în original: *De l'amitié comme mode de vie*), convorbire cu R. de Ceccaty, J. Danet şi J. Le Bitoux, a apărut iniţial în revista *Gai Pied*, nr. 25, aprilie 1981, pp. 38-39, şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 163-168 (traducere de S.B.).

Sexualitate şi singurătate (în original: *Sexuality and Solitude*) a apărut iniţial în *London Review of Books*, vol. III, nr. 9, 21 mai-5 iunie 1981, pp. 3, 5 şi 6. (La această conferinţă, Michel Foucault s-a adresat în engleză). Ea a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 168-178 (traducere de S.B.).

Despre monosexualitate (în original: *Entretien avec Michel Foucault*), convorbire cu J. P. Joecker, M. Overd şi A. Sanzio, a apărut iniţial în

revista *Masques*, nr. 13, primăvara 1982, pp. 15-24, şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 286-295 (traducere de S.B.).

Triumful social al plăcerii sexuale (în original: *The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault*), convorbire cu G. Barbedette, 20 octombrie 1981, a apărut iniţial în revista *Christopher Street*, vol. 6, nr. 4, mai 1982, pp. 36-41, şi a fost reluată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 308-315 (traducere de E.C.).

Alegere sexuală, act sexual (în original: *Sexual Choice, Sexual Act*), convorbire cu J. O'Higgins; a apărut iniţial în revista *Salmagundi*, nr. 58-59: "Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics", toamnă-iarnă 1982, pp. 10-24, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 320-336 (traducere de E.C.).

Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs (în original: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progres*) convorbire cu H. Dreyfus şi P. Rabinow; în Dreyfus (H.) şi Rabinow (P.), *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346, şi în *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 609-631. Pentru ediţia franceză a acestei convorbiri (apărute mai întîi în engleză, în 1983, în Statele Unite), M. Foucault a adus un anumit număr de modificări. (traducere de E.C.)

Sex, putere şi politica identităţii (în original: *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*); convorbire cu B. Gallagher şi A. Wilson, Toronto, iunie 1982; a apărut iniţial în revista *The Advocate*, nr. 400, 7 august 1984, pp. 26-30 şi 58 şi a fost reluată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 735-747. Această convorbire a fost destinată revistei canadiene *Body Politic.* (traducere de S.B.)

CUPRINS

Sexualitate

Michel Foucault

Theatrum philosophicum

"Nu gîndesc niciodată acelaşi lucru pentru simplul motiv că pentru mine cărţile mele sînt experienţe, într-un sens pe care l-aş dori cît mai deplin cu putinţă. O experienţă este ceva din care ieşi tu însuţi transformat. Nu scriu o carte decît pentru că nu ştiu încă exact ce să gîndesc despre acel lucru la care aş vrea atît de mult să meditez. Sînt un experimentator şi nu un teoretician, în sensul că scriu pentru a mă schimba pe mine însumi şi pentru a nu mai gîndi acelaşi lucru ca înainte... Problema mea e de a face eu însumi, şi de a-i invita şi pe ceilalţi să facă odată cu mine, de-a lungul unui conţinut istoric determinat, o experienţă a ceea ce sîntem, a ceea ce este nu numai trecutul nostru, dar şi prezentul nostru, o experienţă a modernităţii noastre, astfel încît în final să ieşim transformaţi din ea."

Michel Foucault

Foucault ne invită, astfel, la Marea Deschidere, la ieşirea din carapacea inductoare de false probleme a constructelor istorico-psihologice prin care omul modern s-a închis în deschis. Ceea ce întreprinde el este un fel de *revoluţie copernicană*: replasarea omului în deschisul neutru al exteriorităţii pure, în indiferentul infinit, în asemnificantul murmurător.

Bogdan Ghiu

Traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc şi Sebastian Blaga

ISBN 973-686-164-3